27e ANNÉE TOME XLIII. N° 248. Septembre-Octobre 1931.

ÉTUDES FRANCISCAINES

REVUE PUBLIÉE
PAR LES FRÈRES MINEURS CAPUCINS

SOMMAIRE

DIRECTION
(Envoi des manuscrits, livres pour compte-rendu)
14, Rue Boissonade, 14
PARIS (XIVe)

ADMINISTRATION
(Abonnements, changements d'adresse)
Société et Librairie Saint-François
4, Rue Cassette, 4
PARIS (VI)

Les « Études Franciscaines » paraissent tous les deux mois, par livraison de 128 pages in-8°.
Les abonnements sont annuels et partent de Janvier.
Prix : France et Belgique : 40 fr. ; Étranger : 45 fr., payables à la Société et Librairie St-François, *Chèque postal Paris 67577*.—La livraison séparée : 10 fr.

LA COMMUNION FRÉQUENTE AU XVIIe SIÈCLE

Le XVIIe siècle, si profondément chrétien, ne pouvait pas ne pas être, et j'affirme hardiment qu'il a été un grand siècle eucharistique ; peut-être même le siècle eucharistique par excellence : « Depuis quelques années, écrivait en 1661 l'auteur d'un livre classique sur le Sacrement de l'Autel, le jésuite Jacques de Machault, Notre-Seigneur a suscité dans le cœur des chrétiens un instinct nouveau à honorer la très sainte Eucharistie ». Et après avoir rappelé brièvement « les marques les plus éclatantes et les plus mémorables de ce mouvement céleste », « il appert donc, écrit-il encore, par tous ces insignes effets et par plusieurs moins connus que je tais, que le Sauveur, par un trait singulier de sa miséricorde, semble vouloir venir derechef à notre secours dans l'état déplorable où nous a réduits le vice. Or, pour marque de cette bonté... il a excité dans les cœurs ces instincts nouveaux et cette ardeur secrète, qui pousse et porte comme par une main divine les chrétiens à honorer avec toutes ces dévotions extraordinaires le très Saint Sacrement. C'est comme un autre arc-en-ciel dans les nuées des Espèces sacrées, qui paraît à l'Église pour un signe certain que Dieu ne veut pas nous perdre par les supplices dus à l'énormité et à la multitude de nos crimes, mais qu'il nous ouvre le sein de sa paternelle bénignité, comme à des enfants prodigues, pour nous recevoir à pardon et nous rendre la robe de la grâce et le collier d'or de la Charité, enfin pour nous recevoir à sa table et nous nourrir de sa chair. » (1)

Dans le progrès de ce « mouvement céleste », nous étudierons d'abord la participation de plus en plus fréquente à la communion

(1) *Le trésor des grands biens de la Très Sainte Eucharistie tiré des Evangiles des dimanches et des fêtes principales de l'année avec des réflexions spirituelles et des remarques très utiles à l'usage des personnes affectionnées à ce très aimable mystère*, par le R. P. JACQUES DE MACHAULT, religieux de la Compagnie de Jésus, Paris, 1661, Préface.

sacramentelle. Le sujet me paraît d'une importance majeure. Il s'agit d'en finir une bonne fois avec l'odieuse et très dangereuse légende qui veut qu'empoisonné par je ne sais quelles infiltrations jansénistes, un des plus achevés de nos siècles religieux ait plus ou moins paralysé l'essor de la dévotion eucharistique si magnifiquement renouvelée par le Concile de Trente et par la Contre-Réforme. Cette longue éclipse n'est qu'un mythe. De saint Ignace à saint François de Sales et aux jésuites du XVII[e] siècle ; de saint Philippe de Néri à l'Oratoire français ; des Pères de Trente à Bossuet et à Fénelon, aucune brisure ; au contraire, une continuité parfaite, et même un progrès constant.

* * *

On ne le dit pas assez et beaucoup l'ignorent, mais c'est un fait constant que dès la fin du XVI[e] siècle, les théoriciens, les propagateurs et les défenseurs de la communion fréquente — Avila, Louis de Grenade, les jésuites, les capucins, les théatins, les barnabites, bref à peu près tous les ouvriers de la Contre-Réforme — ont cause gagnée. Au lieu que de l'an mille aux premières années du XVI[e] siècle, l'usage, sinon la règle, pour les personnes pieuses, pour les membres des deux tiers-ordres, pour les moniales, même pour les extatiques, était de communier tout au plus trois ou quatre fois par an. A partir du Concile de Trente, ces mêmes personnes communient au moins tous les mois, plusieurs, et de plus en plus nombreuses, tous les huit jours, quelques-unes, et de moins en moins rares, tous les jours. A la vérité, ces deux séries de faits présentent d'abord quelque chose de déconcertant. On s'explique mal, *senza molta riflessione* — comme l'avoue l'historien de la Compagnie de Jésus en Italie, le P. Tacchi-Venturi — que, pendant près de cinq siècles — saint Thomas excepté, bien entendu — la quasi unanimité des spirituels — tant de personnages d'une sainteté et d'une science indiscutables ! — aient si peu travaillé ou si mal réussi à maintenir ou à restaurer, parmi l'élite des fidèles, la pratique de la communion fréquente (1). La réac-

(1) « *Noi moderni, avvezzi a giudicare con l'idee dominanti oggidi sopra un tal punto di disciplina ecclesiastica, giungiamo appena ad intendere, senza molta riflessione, il procedere di costoro* (les maîtres du moyen âge), *venerabili nel resto per santità e spesso ancora per sacra dottrina* » (Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesu in Italia*, I, Rome 1910, p. 214). Evidemment, mais c'est plus encore peut-être d'érudition que de réflexion qu'il serait ici besoin. Que valent les statistiques que l'on nous apporte ? Si, dans la période où je me suis renfermé, et où les documents abondent, nous n'arrivons, bon gré mal gré, qu'à des appro-

tion presque foudroyante qui suivit et qui parvint en si peu de temps à modifier si profondément les mœurs catholiques, tient également du prodige et justifierait à elle seule les fortes paroles du père de Machault sur « l'instinct nouveau » à qui serait dû l'extraordinaire et durable succès de ce « mouvement céleste », de cette « résurrection », car c'en est bien une.

Le cardinal Baronius, considérant dans l'Église du Gesù à Rome, le concours du monde et à la messe et à la communion la nomma l'Anastase ou bien la Résurrection, comme voulant signifier qu'il lui semblait voir l'Église primitive ressuscitée, vu que saint Luc la dépeint en ces termes que les Croyants persévéraient en la doctrine des Apôtres et en la communication de la fraction du pain, ou bien de l'Eucharistie, comme le porte formellement la version Syriaque (1).

ximations, combien ne sera pas plus hésitante notre science de la pratique religieuse au moyen-âge ? Dans l'ensemble, le P. Tacchi-Venturi et les érudits auxquels il nous renvoie, ne peuvent qu'avoir raison, mais je me demande si des recherches plus approfondies — hélas ! peut-être impossibles, — ne nous conduiraient pas à constater bien des exceptions à une règle qu'on dit générale. Prenez, par exemple, saint Thomas et l'auteur de l'*Imitation*. Ce sont là deux témoins de premier ordre. Parlent-ils de la communion fréquente comme d'une pratique totalement abolie, et comme ferait l'écrivain d'aujoud'hui qui nous conseillerait la communion sous les deux espèces ? De l'an mille à saint Thomas, et de celui-ci à saint Antonin, à Savonarole, j'inclinerais à croire que le flambeau ne s'est jamais tout à fait éteint. Les règles des deux Tiers-Ordres ne fixent peut-être que le minimum imposé à tous les confrères, et ainsi du reste. Je m'excuse de résister ainsi au grand savant qu'est le P. Venturi, mais il y a là comme un paradoxe historique d'une extrême gravité.

(1) MACHAULT, *op. cit.*, *préface*. « Une cinquième confirmation de cet instinct divin, écrit encore le même témoin, est la communion générale qui se fait tous les troisièmes dimanches des mois. Ce très pieux exercice ayant commencé dans notre église du Gesù à Rome, s'est communiqué à plusieurs autres des plus célèbres églises de la même ville. Après, il a passé dans la plupart des royaumes du monde chrétien, jusque dans les Indes orientales et occidentales, avec des accroissements merveilleux de l'honneur de la très sainte Eucharistie, et avec un fruit égal pour le salut des âmes. Car on y compte par une supputation fort exacte, qui se fait par les hosties et par les médailles qui se distribuent aux communiants, des dix et vingt mille en une matinée. L'année sainte de 1625 que j'étais à Rome, il s'en trouvait jusqu'à quarante et cinquante mille, à cause des étrangers venus au Jubilé. Ce spectacle de piété rendue au très adorable Sacrement avec une pompe très dévote et très splendide, dont je tais par brièveté les particularités, causait en vérité une consolation incroyable à ceux qui le voyaient. » *(op. cit., Ib.)* Sur la « pompe » dont parle Machault, cf. de précieux détails dans Tacchi-Venturi, ch. XI : *Nuova forma di culto dell'Eucharistia*. Car il ne faut pas oublier qu'il y a là un double mouvement, et qu'avant d'organiser la communion fréquente, les Contre-Réformateurs ont donné aux pompes eucharistiques un éclat qu'elles n'avaient jamais eu. Resterait à suivre chez nous le progrès de ces deux mouvements pendant la seconde moitié du XVIe siècle, ce que n'a malheureusement pas fait le R. P. Fouqueray dans sa morne *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*.

Mais, quoi qu'il en soit des *comment* — parmi lesquels les jésuites se sont fait, si l'on peut dire, la part du lion — on peut, on doit affirmer qu'au début du XVIIe siècle, la question de la communion fréquente, déjà réglée une fois pour toutes en Italie et, je crois aussi en Espagne, ne se posait plus en France. Sur ce point, comme sur tant d'autres, l'*Introduction à la vie dévote* cristallise une tradition désormais solide et fixe le statut qui régira, au moins pendant tout le grand siècle, la France pieuse : « deux ou trois fois par mois, mieux encore tous les dimanches, et plus souvent même, si la grâce vous y porte et si votre confesseur vous en juge digne. » De quelque côté que je me tourne, tous les spirituels de moi connus, Arnauld comme Bourdaloue, acceptent, sans même les discuter, les directions eucharistiques de François de Sales. Les nombreux textes qu'on va bientôt lire ne laissent aucun doute là-dessus.

Ceux-là seuls, pour qui *fréquente* est synonyme de *quotidienne*, peuvent soutenir que le catholicisme français du XVIIe siècle a méconnu le bienfait et minimisé l'usage de la communion fréquente.

Pour saint François de Sales, de qui j'ai déjà dit et montré que le chapitre de la *Philothée* sur la communion résume toute la « littérature » du sujet pendant tout le siècle, sa doctrine est aussi limpide que possible.

Pour communier tous les huit jours, il est requis de n'avoir ni péché mortel, ni aucune affection au péché véniel, et d'avoir un grand désir de se communier ; mais, pour communier tous les jours, il faut, outre cela, avoir surmonté la plupart des mauvaises inclinations. (1)

« Surmonté » au moins de désir. Ne vous approchez des sacrements, écrit-il encore,

qu'avec une nouvelle et très profonde résolution de vous amender de plus en plus de vos imperfections (2).

Un peu plus de rigueur, quand il s'agit des enfants.

Je ne voudrais pas que vous portâssiez mademoiselle votre fille à une si fréquente communion qu'elle ne sache bien peser ce que c'est que cette fréquente communion... Si cette petite âme discerne bien que, pour fréquenter la sainte communion, il faut avoir beaucoup de pureté et de ferveur, et qu'elle y aspire, et soit soigneuse à s'en parer, alors je suis bien d'avis qu'on la fasse approcher souvent, c'est-à-dire de quinze en quinze jours. Mais si elle n'a point d'autre chaleur à la communion, et non

(1) *Œuvres*, III, p. 120.
(2) *Ib.* VII, p. 167.

point à la mortification des petites imperfections de la jeunesse, je pense qu'il suffirait de la faire... communier tous les mois. Ma chère fille, je pense que la communion soit le plus grand moyen d'atteindre à la perfection, mais il faut la recevoir avec le désir et le soin d'ôter du cœur tout ce qui déplaît à celui que nous voulons y loger. (1)

Par ces dernières lignes il répond d'avance aux plus que téméraires qui le louent de mettre la morale au-dessus de la religion, et de subordonner le culte de Dieu à la culture du moi.

Si l'on trouve des directions rigoristes, c'est qu'on n'en retient que la lettre. Comme si François de Sales était homme à dresser une barrière infranchissable entre la communion hebdomadaire et la communion fréquente. « Quelques raisons qu'on avance, dit le plus sûr de ses interprètes, Jean P. Camus, soyez toujours du parti de la communion fréquente ».

Voici, écrit-il encore, le grand précepte de notre maître, Pasithée : communiez le plus souvent que vous pourrez, selon l'avis de votre père spirituel.

Au moins tous les dimanches, mais

si votre ferveur vous fait trouver trop longue la distance d'un dimanche à l'autre, n'y eschéant aucune fête durant la semaine, alors votre directeur vous pourra permettre de communier le jeudi, voire plus que cela si votre condition le permet.

(1) Cf. F. Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes*, Paris 1923 pp. 345, 397. Ainsi, p. 387 « La doctrine sacramentaire de François de Sales (est) en harmonie avec son moralisme utilitaire. » Je me suis déjà expliqué longuement sur l'étrangeté de cette conception (cf. *Métaphysique des Saints*, I, et *Introduction à la Philosophie de la prière*). Dom Mackey a insisté bien avant moi, et avec infiniment plus d'autorité, sur le théocentrisme irréductible de François de Sales. Croyant devoir répondre à ceux qui blâment les directions salésiennes, « il est moralement impossible, écrit le savant bénédictin, d'imputer à un théologien tel que François de Sales, une erreur réelle sur une matière de cette importance... Il ne s'agit pas de prononcer si les règles données... dans l'*Introduction* doivent être suivies actuellement, mais bien si elles étaient conformes aux lois et à la doctrine de l'Église à l'époque où elles étaient formulées. Cette distinction est nécessaire, car les dispositions requises à la fréquente communion ont été appréciées à divers points de vue qui varient selon les temps et les lieux. Ces appréciations dépendent de l'influence prépondérante qu'exercèrent tour à tour sur l'enseignement moral de l'Église deux considérations d'une nature opposée (?): la grande révérence due au... sacrement... ; les immenses besoins de l'homme pécheur. » *Œuvres de François de Sales* III, pp. XLVIII, XLIX ; je m'étonne que Dom Mackey voie une sorte d'opposition — au moins possible — entre ces deux points de vue. Mais, quoi qu'il en soit, il ne serait pas douteux que, dans cette direction particulière, comme dans toutes les autres, François de Sales se règle d'abord sur l'honneur divin.

Prenez garde toutefois

à cet écueil, de n'importuner pas tant ce directeur de vous permettre de communier que ce ne soit plus par son conseil... mais par votre oppression et pour condescendre à la dureté de votre cervelle. Car, de cette façon, vous passeriez d'un usage modéré à un abus indiscret.

Il vise manifestement les dévotes agitées que le P. Caussin rappelait à la raison quelques années plus tôt. En 1644, c'est-à-dire, au lendemain de la *Fréquente Communion,* elles bourdonnaient encore.

Il y a beaucoup d'âmes fort actives après la fleur de la fréquente Communion, fort engourdies au reste des œuvres que persuade la piété chrétienne. Si ces fleurs n'engendrent des fruits, c'est peu de chose de communier si souvent. Ce peu de *fruit* produit le *bruit* des murmures et fait demander aux mondains pourquoi ces gens qui approchent si fréquemment de l'autel avancent si peu en la vertu.

Et déjà on voyait se dessiner contre ces abus une réaction abstentionniste.

Il y en a d'autres, — tant le siècle est fertile en esprits bizarres ! — qui vont en ce sujet à l'autre extrémité, car bien qu'ils soient de bonnes mœurs et qu'ils prétendent à la dévotion ils approchent néanmoins rarement de la Sainte Table... ces gens-là ne se font gens de bien qu'aux grandes fêtes... ; gens sourcilleux, hautains qui s'aiment eux-mêmes, cherchant leur propre honneur dans leurs actions sacrées plutôt que la gloire de Dieu. (1)

Beaucoup trop salésien, du reste, pour n'insister pas sur la préparation nécessaire. C'est ainsi, par exemple, qu'il ne veut pas qu'on attende pour se confesser le jour même de la communion.

Dès le jour précédent vous déchargerez votre conscience aux pieds de votre confesseur, sans attendre à rendre ce devoir-là le jour même de votre communion, comme font tant de personnes dedans le monde. On n'y prend pas garde, mais ce n'est pas là un petit défaut, et qui n'apporte pas peu de retardement à la ferveur de la dévotion. Car qui ne voit combien les pensées de la purgation de l'âme... sont éloignées de celles de son illumination par la prière et de son union avec Dieu par l'amour ? On sort de la maison la tête pleine de l'examen de sa conscience, le cœur pressé du regret de ses fautes, au lieu de l'avoir tout ouvert de joie et de désir par la direction... On arrive à l'église, on ne songe qu'à se confesser ; on attend l'opportunité d'un confesseur; il sera peut-être assiégé de pénitents ; il aura peu de loisir pour dévider tant de fusées ; (2) il pressera d'ache-

(1) On peut croire qu'il vise le grand Arnauld, mais rien ne me paraît moins certain. L'abus qu'il dénonce est beaucoup plus ancien que *La Fréquente Communion*. Lorsque ce livre éclata, Camus semble s'être fixé une mission de modérateur entre les deux camps. Modérateur aussi modéré que M. de Belley peut l'être ; il lui arrive, en effet, de s'emporter assez violemment contre les jésuites.

(2) N'est-ce pas fuseaux qu'il veut dire ? Avec lui sait-on jamais ?

ver, coupera ses remontrances ou peut-être n'en fera point... Au sortir de là, on commence une messe ; on y court devant qu'on ait rassis son esprit de l'émotion de la pénitence, qui le doit avoir rempli d'amertume. Où est cette tranquillité, cette chère pâmoison, cet écoulement en Dieu... la part de l'heureuse Marie ? Balayez donc votre âme dès le jour précédent afin de mettre en œuvre ce mot du Psalmiste : les larmes sont pour la vesprée, mais l'allégresse pour le matin. (1)

S'il avait les yeux moins ouverts, moins d'humour, moins de malice, comme il nous paraîtrait sage ! Mais pourquoi vouloir que fassent toujours mauvais ménage la dévotion et l'esprit ?

Dernier paragraphe : *Un mot de la communion quotidienne.*

Pasithée, ne vous y embarquez pas sans en prendre un grand et solide conseil, je ne dis pas seulement de votre confesseur, mais de plusieurs habiles hommes.

Curieuse direction, et peu simplifiante, mais qui nous fait prendre sur le vif l'embarras où les plongeait ce problème.

Car voyez-vous bien, si, en la religion religieuse et monastique... : ceux qui ne sont pas prêtres ne communient pas tous les jours..., certes en la dévotion civile, qui se pratique parmi tant de distractions..., il serait à mon avis un peu bien libre de passer ces bornes-là, vu même que cela offense la vue du monde.

Suffren venait de donner dans son *Année chrétienne* les mêmes raisons ; mais Camus toutefois, beaucoup plus que le jésuite.

Certes, il y a quelquefois de l'*imprudence* à communier trop souvent mais il y a toujours de l'*impudence* à blâmer cette action.

Ce jeu de mots le satisfait et tout ensemble l'inquiète ; l'*impudence* est pire que l'*imprudence.* Ne se serait-il pas trop avancé ?

Quoi ! il semble donc qu'indifféremment je conseille cette communion journalière ? Non pas, Pasithée, car je sais qu'en l'indisposition ordinaire du monde, ce serait une témérité d'y porter un chacun indistinctement. Mais, parce aussi que je sais... qu'en ce grand déluge... il y a toujours quelques âmes qui se sauvent de la presse et corruption du siècle..., je crois que ce serait une indiscrétion notable de dire qu'il ne se trouvât personne en ce grand nombre de séculiers..., à qui l'on pût justement permettre cette communion quotidienne. Mais parce que ce n'est pas votre fait, et que vous n'êtes pas d'une si haute classe, Pasithée, je vous conseille d'admirer en ces âmes-là ce qu'il n'est pas permis à la vôtre d'imiter. (2)

(1) *Traité de la préparation à la fréquente communion,* Paris, 1644, pp. 1-47, passim.

(2) *Traité,* pp. 47, sq.

Quelle curieuse chose que la vie des idées ! Bien que docile, et précisément parce qu'il est docile à son maître, Camus ne laisse pas les directions eucharistiques de François de Sales exactement telles qu'ils les a reçues. Echo vivant, il précise, il explicite et il développe le précieux message. François de Sales hésite à donner, si l'on peut dire, sinon le laissez-passer libérateur, du moins à promulguer trop haut la charte nouvelle que demande la foule croissante des âmes ferventes. Camus jette du lest, si j'ose ainsi parler. Seule désormais l'arrête « l'indisposition ordinaire » — mais non pas universelle et inévitable — des « séculiers ». Autant dire qu'il n'ose plus s'opposer à la communion très fréquente, voire quotidienne de l'ensemble des religieuses. Un peu mortifiée par la chiquenaude camusienne : « vous n'êtes pas d'une si haute classe », que Pasithée — le dévot ou la dévote qui vivent dans le monde — prenne patience.

Leur tour viendra bientôt. Qu'ils attendent Fénelon (1).

Pour les Communions, écrit le Père Soyer, dans un livre sur la vie religieuse, le nombre et les intentions vous en seront marqués par le Directeur ; craignez qu'en les rendant journalières elles soient sans goût et sans profit. J'ai connu des personnes à qui il était utile de les permettre tous les jours, d'autres à qui il était nécessaire de les retrancher. Qui voudrait faire passer un chacun par une même règle en accorderait trop aux uns et trop peu aux autres (2).

La première édition du P. Soyer est de 1654, et elle a pour approbateur un véritable théologien et très sûr que nous avons jadis

(1) Un d'eux au moins n'a pas attendu : c'est Pierre Grenier ; laïque, j'imagine, « conseiller du roi et son procureur des Finances de Guyenne », auteur du gros in-8° qui a pour titre « *Du bon et fréquent usage de la communion* », (Bordeaux 1681). C'est un livre de combat et qui ne nous apprend pas ce que l'autre entend par « fréquent usage ». Il semble vouloir surtout, et non sans une assez grossière violence, qu'on ne l'empêche pas de courir à la communion aussitôt après la confession de ses *crimes*, ceux-ci, d'ailleurs, n'étaient, je l'espère, que des peccadilles. « Je déclare ingénument que je ne veux pas différer à communier souvent pour obtenir de Dieu la grâce de quitter absolument mon péché... Quand je sors du tribunal de la confession, faible et chancelant des blessures que j'avais reçues du démon, mais animé d'un véritable et sincère désir d'être désormais fidèle à mon Dieu, je ne balance point à recevoir la sainte communion. Je m'imagine que je vois brûler en sacrifice un animal immonde, immolé à la gloire de Jésus-Christ, lorsque je porte au pied des autels mes crimes encore expirants comme des monstres nouvellement égorgés par le glaive de la contrition » (p. 319).

(2) *Pratique familière pour se préparer à faire les vœux.* Paris 1669, p. 383. « Je trouve raisonnable, ajoute le P. Soyer, qu'aux jours d'humiliation et de pénitence, on joigne l'abstinence de ce festin délicieux aux mortifications du corps » (p. 384). Comprise de cette façon, l'abstention intermittente, et pour certaines périodes très courtes, était alors conseillée par nombre de spirituels.

célébré, M. Bail. On voit donc que dès le milieu du siècle les spirituels les plus autorisés se ralliaient sans difficulté au principe même de la communion très fréquente. Tout de même, un des grands saints de ce temps-là, le Père Barré, minime, que nous ne désespérons pas de voir un jour sur les autels :

> Vous m'avez autrefois proposé, écrit-il à une pieuse personne, de faire quelque neuvaine de communions. Ce qui est fait est fait, mais ne le faites plus. Vous n'êtes pas assez digne pour communier tous les jours, vous le pouvez néanmoins plusieurs fois la semaine (1).

et à une bénédictine :

> je trouve bon, avec le plaisir de Mme votre Abbesse, que vous communiiez tous les jours, excepté un jour de la semaine... Mais à condition que l'on se rendra fidèle et à l'intérieur et à l'extérieur en toutes choses ; qu'on se tiendra au-dessous de toutes les créatures, ne méritant pas de servir de marchepied dans la maison, et cela sans déguisement (2).

Ne semble-t-il pas que, déjà si peu inflexible chez François de Sales, l'ancienne résistance à la communion quotidienne se détende comme à vue d'œil. Si quelqu'un doit essayer d'arrêter cette progression descendante, ce ne sera pas Bossuet.

Pour peu qu'on l'ait pratiqué, on n'attend pas de lui, j'imagine, qu'il invite indistinctement tous les chrétiens à la communion fréquente. « L'Apôtre a raison, disait-il, de nous arrêter et de nous ordonner une sainte épreuve ». Et, dans le même sermon,

> l'action que vous allez faire est la plus sainte, la plus auguste du christianisme : il ne s'agit de rien moins que de manger de sa propre bouche sa condamnation ou sa vie, de porter la miséricorde ou la mort, toute présente dans ses entrailles. (3)

La reine lui est un exemple parfait des dispositions intérieures qu'exige la majesté d'un tel sacrement.

> Toujours affamée de cette viande céleste et toujours tremblante en la recevant..., elle ne cessait de se plaindre humblement et modestement des communions fréquentes qu'on lui ordonnait. (4)

Qu'est-ce à dire fréquentes ? Une fois par mois, j'imagine, deux fois tout au plus. Mais pour ses religieuses, ou pour les saintes prersonnes qu'il dirige, Bossuet ne peut souffrir la rigueur parcimonieuse de ces chiffres.

(1) *Lettres spirituelles du R. P. Nicolas Barré*, 1698, p. 245.
(2) Ib., p. 51. Toute la lettre est fort belle.
(3) *Œuvres oratoires*, V, pp. 218-219.
(4) *Œuvres oratoires*, VI, p. 200.

Il ne faut point adhérer à ceux qui veulent régler si précisément le nombre de communions à chaque semaine. (1)

Séparées du monde, aucune autre considération ne doit limiter « le droit » qu'elles ont « sur ce corps qui est le sceau de leur union avec le céleste Époux » (2).

Cette vertu dont Jésus est plein ne demande qu'à sortir ; et ainsi, comme elle a choisi la divine Eucharistie comme le canal par où elle se veut dégorger sur les âmes, c'est lui faire violence que de retarder ses écoulements en différant les communions. (3)

Aux mondaines on ne prêchera jamais assez la « révérence » mais les Épouses, déjà trop timides pour la plupart, toutes frissonnantes de scrupules, ne doivent craindre que de craindre :

N'hésitez pas à communier ... La disposition dont vous me parlez n'est pas un empêchement à la communion, courez-y avec ardeur (4). Augmentez vos communions plutôt que de les diminuer ; par ce moyen, le tentateur sera confus, car c'est ce qu'il veut que de vous arracher s'il peut de la Sainte Table (5)... Si les fautes fréquentes devaient retirer de la communion,

les fautes, entendez-le bien, d'une religieuse

ce serait en soi qu'on espérerait ; ne vous retirez donc jamais ni de l'oraison ni de la communion pour quelque cause que ce soit que par ordre d'un confesseur (6).

Vous avez bien fait de communier et ces fâcheuses dispositions vous y doivent plutôt déterminer que de vous en détourner (7).

Ne quittez point la communion ; quand communierez-vous si vous attendez que vous en soyez digne ? (8)

Ne quittez jamais l'oraison ni la communion, quoi qu'il en arrive. A quelque prix que ce soit, il faut jouir de l'Epoux. Il ne se fâchera contre vous que dans le cas de l'abandon où vous l'outrageriez plus que par quelque autre chose que ce puisse être (9).

Eh quoi ! suppose-t-il un seul instant, contre Arnauld, contre Salazar, contre tout le monde, que pourvu qu'on ait reçu l'absolution on puisse hardiment « courir » à la Sainte Table ? A Dieu ne plaise, répondrait-il. La condition « suffisante », ce n'est pas

(1) *Correspondance*, VII, p. 231.
(2) *Correspondance*, VII, p. 10.
(3) *Correspondance*, V, p. 342.
(4) *Correspondance*, p. 232, 233.
(5) *Correspondance*, VII, p. 10.
(6) *Correspondance*, VII, pp. 157. (Cf. ib., p. 233).
(7) Ib. V, p. 341.
(8) Ib. VII, p. 58.
(9) *Correspondance*, VII, p. 56.

l'état de grâce, c'est l'état de perfection ; à savoir l'état normal des couvents. A qui fait « oraison » tous les jours, comment refuser la communion de tous les jours ? (1) Aussi bien incline-t-il à voir les religieuses qu'il conduit, toutes semblables à l'Épouse des Cantiques. Toujours pressé d'apaiser les scrupules des unes, il ne l'est pas moins de seconder les transports des autres.

La communion journalière doit être votre soutien, écrit-il à Mme Cornuau ; dévorez, absorbez, engloutissez, saoulez-vous. Que puis-je vous dire autre chose pour assouvir cette faim pressante. (2)

On reconnaît le ton des fameuses lettres à une Demoiselle de Metz. Il y a là peut-être, moins de poésie que d'éloquence et plus d'éloquence que de vérité. Si chaudement néanmoins qu'il amplifie les joies de la communion fréquente, et même quotidienne, il reste en parfait accord avec tous les spirituels du temps sur les dispositions nécessaires à ce sacrement.

Ainsi pour les enfants : il voudrait « les accoutumer à la communion les premiers dimanches du mois », pourvu toutefois que l'on se règle en cela sur « leur progrès dans la vertu » (3). Il n'en exige pas moins des religieuses ; il en exigerait bien davantage.

Servez-vous de la faim de la communion dont quelques-unes vous paraissent pressées pour les engager à devenir humbles. (4)

(1) Quand il s'adresse non plus à telle ou telle religieuse en particulier comme dans la *Correspondance*, mais à toute une communauté, comme dans les *Méditations*, Bossuet insiste davantage sur les dispositions nécessaires. « Si... nous voulons persévérer dans la vertu, il faut communier et communier souvent... Mais aussi on doit trembler quand on retombe dans ses fautes après la communion. » Le *Probet autem* ne demande pas seulement qu'on se présente exempt du péché mortel : « Il y a... d'autres épreuves plus délicates. Le pain de l'Eucharistie est appelé... le pain des forts ; et il y faut user en le donnant du même discernement dont use un sage médecin en donnant le solide à son malade ; c'est-à-dire qu'il faut songer non seulement au *refus absolu* qu'on en doit faire durant la fièvre, mais encore aux ménagements avec lesquels il le faut donner aux *convalescents*... Il y a encore une épreuve, une préparation nécessaire... ; il faut considérer le progrès que nous faisons en... mangeant (cette viande) et la prendre avec réserve jusqu'à tant que nous soyons rendus propres à recevoir tout son effet... » *(Méditations*... La Cène, XLIV. XLVIII. passim).

(2) *Correspondance* V, p. 197. On sait que Bossuet n'a jamais pardonné aux mystiques le peu d'enthousiasme que ceux-ci manifestent pour les ferveurs sensibles. L'absence de ces ferveurs lui paraissait un mauvais indice. Mais ceci n'est plus de notre sujet. Je me contenterai également de citer un curieux texte de lui qui appellerait de longs commentaires : « Vous avez raison pour la sainte Eucharistie : on porte plus aisément la présence seule ; dans la réception actuelle l'excès de la grâce confond quelquefois. » *Ib.* V, p. 197.

(3) Ib. VII, p. 427.

(4) *Correspondance*, VII, 5.

Mais si quelqu'un ne se croyait pas assez humble pour communier dignement, il lui répondrait de plus belle : « N'hésitez pas ». Eh ! quand donc « communierez-vous si vous attendez que vous en soyez digne ? » (1)

On voit bien à son insistance, infatigable mais parfois un peu agacée, que les directions de Bossuet n'étaient pas sans rencontrer dans les couvents une sourde résistance. Et non pas seulement chez les scrupuleuses. Aux scrupules proprement religieux se mêlait parfois la peur du qu'en dira-t-on. Plus elles sont vertueuses, plus il leur en coûte de se gouverner comme des âmes d'exception à qui le régime de la communauté — deux communions par semaine — ne suffit pas. Tant y a que pour ne pas afficher leurs privilèges, elles communiaient parfois en se cachant de leurs sœurs. Bossuet ne les grondait pas pour si peu : « J'approuve ces communions dérobées pour ainsi parler » (2).

S'il en allait ainsi dans les cloîtres, on imagine aisément les épigrammes de toute sorte où s'exposaient les personnes du monde qui avaient l'audace de communier souvent. Du beau monde surtout. Le bon ton demandait que de telles pratiques fussent laissées aux petites gens.

Chose étrange, s'écriait le Père de Machault, que David cherchant quelques-uns de la maison royale de Saül et de Jonathas pour les avoir à sa table..., il ne trouva qu'un seul Miphyboset, encore était-ce un pauvre estropié et impotent des jambes..., comme signifiant que, s'il n'eût été invalide, il aurait suivi plutôt le grand train des autres que d'être trouvé au logis pour venir s'asseoir à la table du Roi.

O mystique David, qui des nobles, qui des riches, qui des grands de la terre s'approchent de votre Table si somptueuse et si aimable ?

(1) Ib. VII, p. 58.

(2) Ib. VIII, 39. « Cette personne avait occasion de communier très souvent sans qu'on s'en aperçût ». Note de Mme Cornuau. Bossuet lui écrivait un autre jour : « Votre soutien doit être la communion : jouissez-en tous les jours, puisque Dieu vous a mise en lieu où vous pouvez, sans qu'on épilogue et sans qu'on vous méprise, baiser en liberté ce cher petit frère. » (*Corresp.* VIII, p. I.) Plus et plus souvent que n'importe quel directeur de ce temps que je connaisse, Bossuet insiste sur la fréquente communion. « Pour la communion, écrit Mme de Maisonfort à Fénelon, il (M. de Meaux) me permettait de communier le dimanche, le jeudi et le samedi... Il était porté pour la fréquente communion » (VIII, p. 505). Il semble tenir à la communion du samedi (VI, p. 382). Mme d'Albert communie tous les jours pendant l'octave de la Fête-Dieu (VIII. p. 273). Comme à Port-Royal. Les peines qui retirent de la communion « tiennent de l'angoisse et retardent l'opération de Dieu » (VII, p. 246). C'est par là surtout, je crois, que s'explique son insistance : couper court aux vaines angoisses qui tourmentent tant de religieuses. « Dans le doute, conseillez toujours la communion à celles que vous voyez de bonne volonté » (IX, p. 103).

Fort peu de cette qualité, si ce n'est quelqu'un qui par disgrâce, ou de malheur, ou de vieillesse, tout pourri des vices de la vie passée, et qui n'est plus désormais que le rebut, comme l'on parle abusément, du beau monde, soit forcé enfin de venir à vous et après avoir usé la fleur de sa vie dans les vanités de la terre, donner la caducité et comme le marc de ses ans à la dévotion. (1)

Machault écrivait sous Mazarin. On pense bien que trente ans, quarante ans plus tard, c'est-à-dire, après tant et tant de campagnes contre les dévots, après le *Tartufe*, les mœurs du beau monde n'avaient pas beaucoup changé.

Sans tant vous intéresser vous-même, et vous regarder dans cette communion fréquente, écrivait le père Guilloré aux grandes dames de son temps, faites-la pour honorer ce divin sacrement qui, d'ordinaire, n'est guère honoré par tant de monde qui s'approche peu de la Sainte Table ; suppléez par votre assiduité à ce défaut et à ces honneurs qu'on ne lui rend pas ; touchez-vous du noble sentiment de faire connaître votre Maître et votre Dieu ; et *faites qu'il ne soit pas dit que la communion fréquente n'est que pour les personnes vulgaires*. Mais, sans parler du respect que mérite par lui-même ce divin sacrement, que l'on commence d'avoir pour lui un respect tout nouveau, voyant des dames de qualité s'en approcher aussi souvent et avec autant de piété que celles qui sont de la condition la plus obscure.

Cet argument, un peu spécial, lui tient au cœur. Je vous invite, écrit-il encore, à communier souvent,

pour relever et réparer le déplorable abandon de la communion fréquente que les dames de votre qualité font de tous côtés ; car où les voit-on recevoir souvent ce pain des anges, et s'il n'était connu que par les approches qu'elles en font, ne *tomberait-il pas peu à peu dans l'oubli ?* Il faut donc, Madame, qu'ayant autant de zèle que de qualité, vous n'augmentiez pas cette sorte de déshonneur parmi celles de votre rang, et que vous récompensiez l'éloignement qu'elles ont de la Sainte Table en vous en approchant souvent (2).

Fénelon donne les mêmes conseils au beau monde, mais en se fondant sur des raisons qui sentent moins la roture ; trop grand seigneur, de sang et d'âme, pour croire que la communion d'un duc et pair est plus honorable à Dieu que celle d'un savetier.

Je suis bien convaincu, écrivait-il à un gentilhomme, que vous ne devez ni vous cacher ni vous gêner pour vos communions... Je crois qu'elles

(1) MACHAULT, *op. cit.*, p. 462.
(2) *Manière de conduire les âmes*, édition de 1859, pp. 304, 406. « Fréquente » sous la plume de Guilloré n'est pas synonyme de « quotidienne ». Les saintes personnes « communieront... bien plus souvent, mais vous ne laisserez pas aussi de le faire souvent. » Ib., p. 305.

doivent être fréquentes, vous avez besoin de nourriture intérieure. Rassasiez-vous du pain qui est au-dessus de toute substance. Faites là-dessus tout ce que vous avez à faire, sans penser aux spectateurs curieux et critiques ; il faut accoutumer le monde à la vertu. (1)

Entre cette lettre, et celle de Bossuet que nous venons de citer on sent les nuances : « Saoulez-vous », écrit l'un ; « rassasiez-vous » suffit au grand goût — aristocratique et mystique — de l'autre. Le premier permet, le second n'admet pas qu'on se cache.

Il ne me déplait pas, du reste, que ce grand calomnié qu'on nous représente volontiers comme plus chrétien que catholique, voire comme moins chrétien que mystique, et à qui Bossuet lui-même reprochera indignement d'instruire les parfaits à se passer du Christ, que Fénelon, dis-je, ait insisté, et plus et mieux que personne, parmi les spirituels du XVII[e] siècle, sur la nécessité de la communion fréquente. Voici le début de la fameuse lettre, un mémoire plutôt, par où nous finirons notre enquête.

Je ne suis nullement surpris, Monsieur, d'apprendre, par la lettre que vous m'avez fait la grâce de m'écrire, que plusieurs personnes sont mal édifiées de vous voir communier presque tous les jours.

« Monsieur » et non « ma chère sœur » et non « madame ».

Ces personnes ne jugent de vos communions que sur certains préjugés qu'elles tirent de l'ancienne discipline sur la pénitence ; mais il ne s'agit point ici de l'exemple des hommes coupables de péchés mortels, qui étaient dans la nécessité de faire pénitence avant de communier. Le cas dont il s'agit est celui d'un fidèle dont la conscience paraît pure, qui vit régulièrement, qui est sincère et docile à un directeur expérimenté et ennemi du relâchement. Ce fidèle est faible, mais il se défie de sa faiblesse et a recours à l'aliment céleste pour se fortifier ; il est imparfait, mais il en gémit et travaille pour se corriger de ses imperfections. Je dis qu'un bon directeur, auquel il obéit avec simplicité, peut et doit le faire communier presque tous les jours.

Tant s'en faut du reste que Fénelon invite à la communion très fréquente le premier chrétien venu :

Il y a... beaucoup de personnes, qui, observant une certaine régularité de vie, n'ont point les véritables sentiments de la piété chrétienne. Quand on approfondit leur état, on ne voit point qu'on puisse les mettre au rang des justes qui doivent communier. Mais nous ne parlons nullement de ceux-là ; il s'agit ici des âmes pures, humbles, dociles et recueillies, qui sentent leurs imperfections, qui veulent s'en corriger, (2)

et qui n'y ont donc aucune attache. Par où l'on voit que, sur ce

(1) *Œuvres* VIII, pp. 488, 489.
(2) *Œuvres*, V, pp. 176, 726, passim.

point comme sur presque tous les autres, Fénelon rejoint saint François de Sales. Progrès néanmoins et assez considérable, mais progrès qui était, pour ainsi dire, dans la logique du « mouvement céleste » inauguré par la Contre-Réforme et dont la lente évolution s'achève avec la Lettre de Fénelon. Il s'agit toujours de fixer une voie moyenne, où leur juste part soit faite, d'un côté aux exigences incoercibles de l'honneur divin, de l'autre au profit spirituel des âmes. Peu à peu l'expérience leur avait montré, ou bien que les abus qu'avait d'abord provoqués une propagande maladroite n'étaient plus à craindre, ou bien qu'à trop combattre ces abus on écartait des sacrements ceux-là même, et ceux-là seuls, qui déjà ne se croyaient que trop indignes de les fréquenter. Les directeurs se trouvaient ainsi amenés à faire la part du feu. Sacrifice pour sacrifice, mieux valait tolérer les grimaces dévotes des uns que d'exaspérer les scrupules des autres. Avec Salazar, François de Sales, Suffren et les autres, on ne permettrait la communion très fréquente qu'à une élite, mais de cette élite on inclinerait de plus en plus à élargir les frontières. Ce faisant, on ne rabattrait rien des principes, mais on en mesurait l'application sur l'expérience. Depuis François de Sales, et grâce à lui plus qu'à personne, la vraie dévotion a pénétré partout, dans le monde aussi bien que dans les couvents ; les dévots, plus ou moins imparfaits mais qui ne se résignent pas à l'être, sont encore le *pusillus grex*. Si les *zelanti* de la Contre-Réforme ont pu rêver un instant que le nombre des saints allait égaler celui des médiocres, ils n'auront pas tardé à perdre cette illusion, mais quoi qu'il en soit, le nombre de l'élite pieuse n'a cessé de croître, et par suite le nombre de ceux qui ont le « droit », comme disait M. de Meaux, de communier fréquemment. Or, de ce progrès qui sera un juge plus sûr que le très clairvoyant, le très exigeant Fénelon ? D'où l'assurance avec laquelle, fidèle tout ensemble à l'enseignement unanime de ses précurseurs et aux signes présents de la volonté divine, il dresse à son tour la Charte de la communion fréquente. Puisque M. de Meaux permet la communion de tous les jours à la moyenne des religieuses, et puisque, d'autre part, il y a dans le monde, et même à la Cour, des chrétiens dont la ferveur n'est pas loin d'égaler celle des couvents, pour ne rien dire de plus, nulle raison de refuser à ces derniers ce que l'on accorde aux autres.

On est presque mal édifié, dit-il dans une autre lettre *Sur le fréquent usage des sacrements*, d'un prêtre qui ne dit point la Messe tous les jours, et l'on serait surpris de voir un laïque qui communierait tous les jours de

la semaine ? Pourvu que le laïque vive en bon laïque, il peut et doit communier tous les jours s'il est libre. J'excepte seulement les personnes qui sont assujetties... à des engagements du monde dans lesquels il faut garder des mesures. J'avoue aussi que les gens qui aiment leurs imperfections, et qui sont volontairement dans des péchés véniels sont indignes de cette communion quotidienne.

Avant tout l'honneur de Dieu et du Sacrement.

Mais pour les âmes saintes, droites, prêtes à tout pour se corriger, dociles et humbles, c'est à elles qu'appartient le pain quotidien. (1)

« Vouloir respecter l'Eucharistie en la recevant rarement » est contraire à l'esprit de l'Église et à l'institution du Sacrement. « Pourvu qu'on soit pur », et de cette pureté déjà peu commune qu'on vient de décrire, « le vrai respect est de la recevoir fréquemment » (2).

H. Brémond
de l'Académie française.

(1) *Œuvres*, V, pp. 727.

(2) Je n'exagère rien quand je dis que la *Lettre* de Fénelon a été, pendant très longtemps chez nous, comme la Charte de la communion fréquente. En 1855, Mgr Dupanloup en publiait une nouvelle édition, tirée à cent mille exemplaires (10 centimes l'exemplaire), Orléans, Paris. Il va, du reste, sans dire que, dans le chapitre d'histoire littéraire que nous achevons ici, notre rôle devait se borner à exposer la doctrine du XVIIe siècle sur la communion fréquente. On me permettra de remarquer néanmoins qu'il serait et très injuste et très imprudent d'opposer une tradition unanime et respectée par de tels maîtres aux directions données récemment par S. S. le Pape Pie X. Quoi qu'en aient pu dire des théologiens improvisés, je reste bien assuré que l'Église ne réprouvera jamais l'essentiel de la doctrine salésienne, ce qu'elle ne pourrait faire qu'en enseignant qu'on peut s'approcher « tellement quellement » de la Sainte Table, comme disait le P. Suffren, pourvu qu'on n'ait aucun péché mortel sur la conscience. « Le Pape Pie X, écrit à ce sujet Dom Ryelandt, a nettement enseigné qu'outre l'état de grâce, l'*intention droite de recevoir en nous les fruits du Sacrement* était la seule disposition requise pour s'approcher de la Table Sainte » *(Pour mieux communier*, Maredsous, 1925, p. 45). Autant dire qu'on ne peut s'approcher sans une sérieuse préparation. Avec le Concile de Trente, avec tous nos maîtres du XVIIe siècle, le Saint-Père voudrait que l'on assistât chaque jour à la Sainte Messe et que l'on y communiât. « Après la Communion du prêtre, disait déjà Fénelon, dans son *Manuel de piété*, vient celle du peuple ; car ils doivent tous être faits un avec Jésus-Christ dans ce mystère d'union. Y assister sans y participer, c'est manquer à suivre l'institution de ce Sacrement... Quand on est pur, comme les chrétiens doivent toujours l'être (et comme ne peuvent guère manquer de l'être ceux qui assistent chaque matin à la messe), on ne peut ni se dispenser de communier dans la célébration de ce mystère ni communier dans une autre heure à sa commodité, sans s'écarter de l'intention de Jésus-Christ. » *(Manuel* P. 19). Il me semble que ces quelques mots lèvent toutes les difficultés. Il faut une préparation faute de laquelle manquerait « l'intention droite » qu'exige Pie X et par laquelle on veut « satisfaire le bon plaisir de Dieu, s'unir plus étroitement à lui par la charité » et obtenir la guérison de ses misères. Mais à cette préparation, la Sainte Messe, entendue comme il faut l'entendre,

suffit largement. Qui participe à l'action liturgique, « témoin, prêtre et hostie » comme disait Bourdaloue, se trouve, *ipso facto*, dans les conditions requises par nos spirituels du XVIIe siècle, par François de Sales par exemple. « Qui se met en posture d'hostie » ne saurait avoir aucune « attache au péché véniel ». Cf. à ce sujet F. Gellé : *A propos de l'initiation liturgique des enfants. Un problème de la communion (Vie et arts liturgiques*, avril, mai 1922). Dom Godu : *Le Sacrifice eucharistique et la communion* (même revue, sep. 1922). Dom Foret : *Les conditions d'une bonne communion (Vie spirituelle*, juillet 1927). R. P. Garrigou Lagrange : *Le problème spirituel et la communion quotidienne* (même revue, octobre 1927). Enfin la précieuse brochure de Dom Ryelandt que je viens de citer. Je ne vois rien dans ces travaux récents que n'eussent pu s'approprier, et avec allégresse, les spirituels dont je viens d'exposer la doctrine.

JEANNE D'ARC, SON TERTIAIRAT, SON ÉTENDARD ET L'OUVRAGE DE M. ADRIEN HARMAND

Le cinquième centenaire de Jeanne d'Arc a donné lieu à de nombreuses et importantes manifestations en l'honneur de notre héroïne nationale. La presse, chaque jour, lui a consacré une chronique particulière, dans laquelle on a pu la suivre en toutes ses chevauchées glorieuses, à la recherche du Dauphin et à la poursuite des Anglais, puis dans toutes les phases de son long martyre, après qu'elle fut tombée aux mains de ses ennemis. Au milieu de nos discordes intérieures, son culte a fait taire toutes les dissidences et créé, entre tous les Francais, une union qu'on voudrait voir s'étendre sur un plus large domaine. Les peuples étrangers eux-mêmes se sont joints à nous pour lui apporter leur tribut d'éloges, et les Anglais, qui la martyrisèrent, n'ont pas été les moins empressés à lui présenter l'amende honorable de leur culte et de leurs louanges.

Cependant on pouvait regretter qu'aucun de nos grands écrivains n'ait osé, dans un monument nouveau, chanter son épopée et apprendre, à son exemple, aux âmes d'après-guerre comment il faut aimer sa patrie et défendre sa liberté, sans attenter à celle des autres.

A défaut de cet ouvrage de grande envergure, il faut nous féliciter de voir paraître, en l'honneur de Jeanne, un véritable monument d'érudition de bon aloi qui, bien qu'il n'aborde qu'un côté secondaire, semble-t-il, de la vie de la Pucelle, nous aide à mieux pénétrer encore son âme de jeune fille. Il s'agit du magnifique volume, abondamment illustré, intitulé : *Des costumes de Jeanne et de ses armures* (1), sans oublier son étendard.

Pour être une guerrière et une sainte, Jeanne n'en était pas moins femme, et qui peut dire que, pour une femme, le costu-

(1) Librairie Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris, VI.

me soit chose secondaire. On sait de quel amour elle embrassait son étendard ; elle l'affectionnait quarante fois plus que son épée ; et son costume de guerrière, qu'elle avait revêtu sur l'ordre de ses Saintes, n'est-ce pas en partie pour n'avoir pas voulu le quitter ou le désavouer qu'elle fut condamnée à monter sur le bûcher ?

Et donc, en nous rendant, par le détail, le vrai costume de Jeanne et sa véritable armure, et en rappelant notre attention sur son étendard, M. Adrien Harmand nous a révélé une portion, moins connue jusqu'à ce jour, de l'âme de notre Sainte.

Nous traiterons donc, à sa suite, 1° du costume de Jeanne, 2° de son béguinage ou du tertiairat qui s'y rattache, 3° de son étendard.

I. — LE COSTUME DE JEANNE D'ARC

Certes nous n'allons pas suivre l'auteur dans le détail de ses reconstitutions. Un costume ne se décrit pas, il se montre surtout, et M. Harmand, dans son livre, nous le montre dans tous ses détails et, on peut dire, dans toutes ses minuties, non seulement confectionné et porté par des personnages contemporains de Jeanne, mais encore détaillé dans son patron, de sorte que tout couturier pourrait le reproduire facilement, avec toute la précision désirable. Il nous le montre, en 413 gravures, dans le texte et hors texte, et il le décrit en 400 pages de texte in 4° raisin. C'est dire la richesse documentaire de cet ouvrage qui a coûté à l'auteur plus de vingt ans de travail et le dépouillement d'un millier de manuscrits contemporains de Jeanne.

Puisqu'il n'y a que l'image qui puisse donner une idée du costume de Jeanne, nous demandons à nos lecteurs la permission de leur présenter un essai de reconstitution de ce costume que nous avons publié, il y a plus de vingt ans, c'est-à-dire au moment où M. Harmand commençait ses recherches, car il se trouve qu'il s'accorde pleinement avec ce que l'auteur a constaté dans ses nombreuses recherches.

Voici d'abord le document historique qui nous fait connaître le vêtement de Jeanne ; il est extrait de l'acte d'accusation, en douze articles, porté contre elle au tribunal de Rouen.

« La même femme dit et affirme que, par le commandement et le bon plaisir de Dieu, elle a pris et porté et continue encore de porter l'habit d'homme. De plus elle a dit que, vu l'ordre de

Dieu, lui prescrivant d'être revêtue d'un habit d'homme, il fallait qu'elle eût robe courte, chaperon, pourpoint, braies, chausses avec beaucoup d'aiguillettes ; qu'elle portât les cheveux taillés en rond au dessus du haut des oreilles, *capillis capitis sui super summitates aurium scissis in rotundum* ; enfin qu'elle ne gardât rien sur son corps qui dénotât et caractérisât son sexe, hors ce que la nature lui a donné comme marque distinctive du sexe féminin ». (1)

Notre gravure montre bien la tête de Jeanne avec sa chevelure taillée en rond ou à l'écuelle. Et M. Harmand reconnaît l'exactitude de notre portrait de Jeanne, qui n'avait pas encore été présenté sous cette forme, la seule vraiment authentique : « A l'encontre de Siméon Luce, de Mgr Debout et du chanoine Cochar, écrit-il, pp. 43-44, le P. de Barenton, dans sa Jeanne d'Arc franciscaine, concède, avec raison, des cheveux taillés rond à la Pucelle ».

En même temps il nous reproche d'avoir dit, d'après Racinet, que, « au temps de Jeanne, les hommes portaient les cheveux tombant droit sur le cou et les tempes où ils couvraient les oreilles ». Et il croit avoir établi que la *mode générale* chez les hommes d'armes était alors de se tailler les cheveux à l'écuelle : cette mode avait été nécessitée par l'adoption du casque dit salade, que gênait une longue chevelure.

Viollet-le-Duc avait déjà essayé d'expliquer cette mode par les exigences du bassinet ; mais comme elle n'apparut que bien après l'adoption de ce casque, M. Harmand pense que la gêne des longs cheveux ne fut ressentie que pour la salade. Cette raison ne nous paraît pas meilleure, car l'usage de la salade semble avoir débuté, en nos pays, après cette mode et elle subsista après elle. Il nous faut donc chercher ailleurs.

Tout d'abord nous devons contester à M. Harmand que la mode des cheveux taillés à l'écuelle *ait été générale*, chez les hommes d'armes, au temps de Jeanne. Et nos raisons restent celles-mêmes que nous avons exposées dans notre brochure « *Jeanne d'Arc franscicaine* » (pp. 46-47). Ces raisons sont tirées du procès même de Jeanne. Les juges lui reprochent de s'être coupé les cheveux en rond et ils disent expressément à quelle catégorie de personnes convenait cette mode, à cette date de 1431. Nulle part ils ne l'attribuent aux hommes d'armes. Voici les textes :

(1) Quicherat, Procès, 1,332.

« Jeanne se fit faire des habits et des armes, et rejetant et abandonnant les habits de femme, elle porta les cheveux taillés en rond à la manière des maquignons, *rejecto et relicto omni habitu muliebri, tonsis capillis in rotundum* AD MODUM MANGONUM » (QUICHERAT, *Procès*, I, p. 220).

Ce mot *mango* désignait, à cette époque, « les bouchers, maquignons, bergers, valets, laquais, apprentis, pages », c'est-à-dire le menu peuple de la classe inférieure, comme on peut le voir dans Ducange.

Ailleurs les juges parlent dans le même sens : « *Etiam in capite capellos seu pileos et capillos ad modum virorum in rotundum tonsos* » (Loc. cit. p. 224) ; — *perseveraverit portare, contra honestatem sui sexus, habitum virilem in modum hominum armatorum et assidue portat sine quacumque necessitate, quod est scandalosum, contrarium bonis et honestis moribus*, HABENS ETIAM CAPILLOS TONSOS IN ROTUNDUM » (Loc. cit. p. 288).

Ici les juges distinguent bien les deux reproches : 1º de s'être habillée comme les hommes d'armes, *habitum virilem in modum hominum armatorum*, et c'est là son grand crime ; 2º de s'être coupé les cheveux en rond, et ils ne qualifient pas ce délit.

Si ç'eût été l'usage général des hommes d'armes de porter les cheveux taillés en rond, ces juges, qui vivaient au milieu d'eux et qui travaillaient sous leurs ordres, n'auraient pas osé déprécier cette mode, en l'appelant « la mode des bouchers, des maquignons et des serviteurs, *ad modum mangonum* ».

Cependant nous ne voulons pas nier un fait mis hors de doute par les nombreux documents apportés dans l'ouvrage de M. Harmand, à savoir qu'au temps de Jeanne d'Arc, beaucoup de seigneurs du plus haut rang se montrent, dans l'iconographie de l'époque, avec les cheveux taillés en rond, soit en Angleterre, soit en France, soit en Italie. Le travail de l'historien ne consiste pas à nier les documents, mais à les interpréter dans leur vrai sens et à les concilier entre eux dans la mesure du possible. Or il s'agit ici d'expliquer comment une mode, qualifiée et discréditée comme « mode du bas peuple », a pu se trouver adoptée par un bon nombre de seigneurs de la plus haute noblesse, tel le duc de Bedford, régent de France pour son neveu le roi Henri VI d'Angleterre, tels Philippe le Bon, duc de Bourgogne, Jacques de Bourbon, comte de la Marche, en France, tel Philippe Visconti en Italie. Pour comprendre ce mystère, il faut brièvement rappeler l'histoire de cette sorte de coif-

fure que M. Harmand semble ignorer. Nous l'avions pourtant indiquée dans notre étude sur *Jeanne d'Arc franciscaine*, qu'il a eue entre les mains.

Au sujet de la coiffure, en général, M. Harmand nous semble commettre deux erreurs. Il croit que les femmes n'avaient pas le droit, au moyen-âge, de montrer leurs cheveux, et il suppose que la taille des cheveux à l'écuelle n'apparut qu'au temps de Jeanne d'Arc.

Pour appuyer son opinion sur la chevelure des femmes toujours cachée au moyen-âge, il cite Anatole France (p. 11) : « Les femmes de tout âge et de toute condition prenaient grand soin de tirer leurs cheveux sous le hennin, la coiffe, le voile, de manière qu'il n'en passât pas un fil. Et cette crinière libre sur une tête féminine (celle de Jeanne) était, pour le temps, une chose étrange » (*Vie de Jeanne d'Arc*, I. p. 194).

Ce n'est certes pas à un romancier qu'il fallait s'adresser pour être renseigné sur les mœurs du moyen-âge. Il y a d'autres sources d'information, des fresques et des miniatures innombrables. (1) Que nous montrent-elles ? Interrogeons Giotto (1272-1336). Dans ses fresques admirables d'Assise, il nous montre la vie telle qu'il la contemplait sous ses yeux. Or il nous montre des femmes en longs cheveux sans coiffure, d'autres portent une coiffure sous laquelle se découvre la chevelure, d'autres enfin cachent tout à fait leurs cheveux sous leur voile et leur guimpe (2).

A la même époque Simone Memmi ou Martini (1283-1324), à l'église inférieure du Sacro Convento, nous montre sainte Élisabeth en longues tresses de cheveux artistement enroulés à côté de sainte Claire voilée légèrement (3). Le siècle suivant n'a pas témoigné de plus de pruderie.

La coutume généralement admise voulait que les personnes qui avaient voué à Dieu leur virginité ou leur veuvage voilassent leurs cheveux ou même les coupassent. La règle des tertiaires, même vivant dans le monde, leur imposait de les tailler à l'écuelle : « Que toutes les sœurs aient soin à certaines époques de se couper les cheveux en rond jusqu'aux oreilles », dit un cérémonial du Tiers-Ordre, édité à Rouen en 1609 (4). Au temps de Jeanne, cet usage était en pleine vigueur. Au procès

(1) Voir *Histoire de la coiffure féminine* par Marie de Villermont.
(2) Cf. *Vie de Saint François illustrée*, chez Plon, p. 248.
(3) *Ibid.* p. 313.
(4) *Spec. Min.* Tract. III, fol. 229. Rouen 1509.

de réhabilitation, pour justifier Jeanne d'avoir porté les cheveux coupés en rond, Bréhal fit remarquer qu'en plusieurs pays de France, on voyait des femmes, même âgées, spécialement en Picardie, prier publiquement, dans les églises, la tête nue et les cheveux coupés en couronne.

Cette forme de coiffure était généralement celle des religieux ; et les religieux prêtres se rasaient en plus le sommet de la tête, de sorte qu'il ne leur restait plus qu'une mince couronne de cheveux.

Cependant il ne faudrait pas croire que cette mode des cheveux ronds fût spéciale aux personnes consacrées à Dieu ; elle appartenait plutôt en propre aux personnes d'humble condition, que le texte du procès désigne justement par le nom de *mangon*, et ce terme, avons-nous dit, désignait non seulement les gens de bas métier, comme les bouchers, les maquignons, les bergers, mais encore les apprentis, les valets, les laquais et les pages, c'est-à-dire ceux qui habitaient la maison des grands, mais y faisaient partie de la domesticité. Cette forme de coiffure convenait aux petites gens, parce qu'elle exigeait peu de soins pour être maintenue en propreté. Les longs cheveux, au contraire, exigeaient beaucoup de soins et de frais et seuls les riches pouvaient s'en payer le luxe. C'est pour cela, croyons-nous, que saint François, qui imposa à ses enfants le nom et la vie pauvre des mineurs ou du peuple de son temps, voulut qu'ils en portassent la coiffure.

Pour nous résumer, disons qu'au moyen-âge seuls les gens de la haute société portaient les cheveux longs ; les petites gens les portaient courts ou taillés à l'écuelle. De plus les religieux et les religieuses se soumirent à la mode des petites gens. Les femmes de leur côté gardèrent leurs cheveux longs, sauf les religieuses qui les coupaient, et les tertiaires qui les taillaient à l'écuelle. L'usage de cacher tout à fait sa chevelure ne fut exigé que pour celles qui avaient consacré à Dieu leur virginité ou leur veuvage. Les autres gardaient toute liberté.

Mais comment se fait-il que nous voyons, au commencement du XVe siècle, la mode des cheveux taillés à l'écuelle s'introduire dans la haute société ? Voici la réponse.

Après avoir été durant tout le moyen-âge la note distinctive des petites gens, la chevelure taillée à l'écuelle, du fait qu'elle avait été adoptée par les religieux et les tertiaires, devint un insigne de consécration à Dieu, spécialement sous la protection

de saint François. C'est à ce titre, croyons-nous, qu'elle fut adoptée, au commencement du XVe siècle, par un bon nombre de séculiers des classes sociales les plus élevées et les plus diverses.

Cette date, en effet, marque dans l'Église une grande renaissance franciscaine. Ce fut l'époque de saint Bernardin de Sienne, de saint Jean de Capistran, en Italie, et de sainte Colette, en France. Leur réforme de la vie monastique avait décidé une réforme parallèle chez les séculiers. Et ceux-ci cherchaient à modeler leur vie et leurs dévotions sur celles des Franciscains.

En Italie, saint Bernardin de Sienne prêchait la dévotion au nom de Jésus, déjà enseignée au XIIIe siècle par saint Bonaventure. Cité devant le Pape, sur l'inculpation d'introduire une nouveauté dans l'Église, il se défendit contre 52 maîtres des Frères Prêcheurs et 10 Ermites de Saint-Augustin, et sortit vainqueur de la controverse.

Le pape, pour affirmer la victoire des franciscains, ordonna une grande procession à travers les rues de Rome, où l'on porta l'image du nom de Jésus pour le faire vénérer à la foule. Et il donna à S. Bernardin autorité pour le prêcher par le monde entier. Ce renouvellement de piété était accompagné d'un changement de vie. Les prédications du saint étaient suivies de ces célèbres autodafés, où l'on brûlait les cartes à jouer, les vaines parures, les images licencieuses et tout ce qui portait au péché.

La France suivit le mouvement. Mais là, ce fut une femme qui se mit à la tête de la réforme franciscaine. « Or, en celuy temps, écrit Olivier de la Marche dans ses *Mémoires* (I, ch. I. p. 27), régnoit une moult saincte et dévote femme, religieuse de sainte Clère, au pays de Bourgongne, nommée sœur Colette. Cette femme allait par toute la chrétienté, menant moulte saincte vie et édifiant maisons et églises de la religion sainct François et saincte Clère ».

Lors du concile de Constance, en 1414, cette réforme était déja assez avancée, car « à ce concile, conte la *Chronique* de Mariano, des Frères pieux et craignant Dieu, dispersés à travers la France, présentèrent une supplique et obtinrent que l'Observance, qui était commencée en quelques couvents de la Bourgogne et de la Touraine, à l'exemple de l'Italie, restât en vigueur et qu'elle eût un vicaire provincial en chaque province ».

Cette réforme fut très populaire en France, comme en Italie, et elle fut soutenue, appuyée par les grands comme par le peuple.

Les grands lui donnèrent leurs enfants, citons : le célèbre Jacques de Bourbon (1370-1438), qui combattit l'Islam en Bulgarie et les Anglais en France et au pays de Galles, et qui fut, un instant, roi de Naples et de Sicile. Deux de ses filles, Isabeau et Marie, se firent clarisses-colettines. Lui-même en 1435 revêtit la bure franciscaine comme humble frère lai ; et son fils Claude d'Aix, qui l'avait suivi, mourut comme novice, au mois d'août 1439. Il apparaît, dans l'ouvrage de M. Harmand, parmi ceux qui portent les cheveux taillés à l'écuelle.

Son autre fille, Éléonore, épousa Bernard d'Armagnac, petit-fils de Jean de Berry, frère de Charles V. Bernard se montra tout dévoué à la sainte et mérita le titre de protecteur et défenseur de la Réforme colettine. Quand il mourut, il voulut être inhumé avec l'habit franciscain. Deux de ses filles se firent clarisses-colettines.

Si telle était l'influence franciscaine, au temps de Jeanne d'Arc, que les grands n'hésitaient pas à embrasser le genre de vie si humble, si rude et si austère des franciscains, et s'en faisaient un titre de gloire, faut-il s'étonner que ces mêmes personnages, et le peuple à leur suite, aient avec enthousiasme embrassé les dévotions qu'ils propageaient, et en particulier le Tiers-Ordre et la dévotion au nom de Jésus ? Faut-il s'étonner encore si la mode elle-même voulut être franciscaine ? Les tertiaires, en vertu de leur profession, devaient se couper les cheveux à l'écuelle, en signe d'humilité. D'autres, sans nul doute, sans être tertiaires, voulurent imiter cette pratique de piété et la mode s'en généralisa. Mais son origine est franciscaine.

Du reste cette mode ne fut pas la seule qui tirât son origine de la dévotion franciscaine. C'est vers cette époque que se développa également l'usage de porter la corde franciscaine ; et cet usage, consacré par l'Église, donna naissance à l'archiconfrérie du Cordon. De là naquit encore l'ornementation si célèbre et si gracieuse de la cordelière.

« Beaucoup de princes et de princesses du sang, lit-on dans la *Vie de saint François* éditée chez Plon (p.356), s'enrôlèrent dans la milice séraphique comme tertiaires, ou du moins voulurent porter la corde de saint François, en signe d'affiliation aux trois Ordres et pour avoir part à leurs mérites. De nombreux monuments nous attestent cette pieuse pratique de plusieurs rois et reines de France, qui firent même entrer la corde

franciscaine dans leurs armoiries. Les anciennes résidences royales de Blois et de Chambord offrent presque partout aux regards cette corde unie à l'écusson de France, sous les formes les plus variées. »

D'après le P. Ménétrier (1), « François II de Bretagne (1435-1488),pour la dévotion qu'il avait à saint François d'Assise, mit un semblable cordon autour de ses armoiries...et fit sa devise de deux cordons, à nœuds serrés, comme les cordons que l'on nomme de saint François ».

« Anne de Bretagne portait le cordon de saint François d'Assise, pour lequel elle avait beaucoup de dévotion », raconte Ogée, dans son *Dict. hist. de Bretagne*, à l'article Louis XII.

« Et vint ce cordon en telle réputation, lit-on dans La Barre des Saints (*Œuvres*, T. II), que le grand roi François I, qui avait épousé dame Claude, fille d'Anne de Bretagne, faisant allusion avec son nom et alliance de deux colliers ensemble, voulut joindre les coquilles de l'Ordre de la chevalerie avec les nœuds et entortillement de la cordelière de saint François. » La *Vie de saint François* (Plon) qui cite ce passage, ajoute (p.358) : « C'est encore pour marquer la dévotion qu'il portait à son saint patron, qu'il sema, pour ainsi dire à profusion, son chiffre entouré de la corde franciscaine dans cette fastueuse et incomparable fantaisie, qu'on appelle le château de Chambord. »

En toutes manières et à toute occasion, ce quinzième siècle aimait à se réclamer de saint François et à s'y rattacher par quelque signe extérieur et il s'autorisait de l'exemple du grand roi saint Louis. C'est ainsi que Charles I, duc de Bourbonnais et d'Auvergne, dans l'armorial d'Auvergne qu'il fit exécuter par Revel en 1450, nous montre, dans une miniature, ce saint roi habillé en tertiaire. (2) Quelque cent ans plus tôt, à Florence, à Santa Croce, chapelle des Bardi, Giotto peignait ce même saint Louis tenant d'une main le sceptre royal et de l'autre la corde symbole de sa vie franciscaine (3). A la fin du même siècle Raphaël essayait son jeune talent à peindre le même roi en habit de tertiaire (4).

D'après ce qui précède nous pouvons tirer nos conclusions sur l'origine de la mode des cheveux taillés en rond, qui se généralisa au temps de Jeanne d'Arc.Cette mode existait dans

(1) *Dict. Moreri. Origine des armoiries.*
(2) Bibl. nat. fr. 20297.
(3) *Vie de Saint François*, de Plon, p. 164.
(4) Ibid. p. 308.

le peuple et dans les Ordres monastiques, spécialement dans les trois Ordres franciscains, depuis le treizième siècle. Si elle se généralisa au temps de Jeanne d'Arc, c'est à cause de la grande dévotion qui se manifesta alors pour saint François.

Du reste, si l'on passe en revue les documents produits par M. Harmand, on y aperçoit souvent une note de consécration religieuse. Dans la scène où le duc de Bedford apparaît avec les cheveux à l'écuelle, il est à genoux devant saint Georges, avec deux écuyers portant son heaume, son écu et son pennon ; cette miniature décore son Livre d'heures ou Missel. Il s'agit bien d'une consécration à saint Georges. C'est sur son tombeau de l'abbaye de Westminster que le roi Henri IV se montre avec la coiffure à l'écuelle, ainsi que les autres Anglais cités par l'auteur à la page 59. Et nous savons qu'à leur mort les princes revêtaient volontiers un des insignes de la vie religieuse, en témoignage de consécration et de communion à l'Ordre.

De plus, beaucoup des peintures signalées représentent de jeunes princes qui semblent n'être encore que de simples pages, d'autres exhibent des trésoriers, des médecins, des architectes, qui appartiennent plutôt à la domesticité du prince, et qu'on ne peut guère considérer comme des hommes d'armes. Ce n'est donc point le costume militaire de l'époque qui les oblige à choisir cette coiffure. Ils l'ont choisie soit à cause de leur condition de pages, soit parce qu'ils sont de la domesticité du prince, soit simplement parce que c'est la mode, mode, avons-nous dit, d'origine franciscaine.

Citons une autre méprise de l'auteur. Il s'appuie beaucoup sur le *Térence des ducs*, pour trouver l'origine de la coiffure. Il estime que cet ouvrage fut illustré vers 1407. Henri Martin qui l'a étudié longuement pense qu'il fut achevé vers 1411 ou même 1413. C'est là, dit l'auteur, qu'on trouve les premiers exemples de la coiffure en écuelle.

Un examen attentif de l'ouvrage nous a permis de constater que les personnages, qui portent les cheveux coupés court ou à l'écuelle, sont des esclaves ou des serviteurs de la classe inférieure. Tels les esclaves Syrus, Géta et Parmenos, avec les cheveux taillés à l'écuelle, et Byrrhia qui a les cheveux courts. Une femme esclave semble même avoir les tempes et l'occiput rasés, sous son turban. Tous les autres personnages de condition libre ont les cheveux longs. Dans ce même *Térence des ducs*, les femmes se montrent le plus souvent avec la cheve-

lure cachée : nombreuses pourtant, surtout dans *l'Eunuque* (nos 24, 25, 27), sont celles qui la montrent sous les formes les plus variées.

Cet ouvrage ne s'écarte donc point de la mode suivie durant tout le moyen-âge ; il en est plutôt un témoin éloquent.

Pour Jeanne d'Arc, elle eut un motif tout particulier d'adopter l'usage de la chevelure taillée en rond, son titre de tertiaire.

(A suivre). P. HILAIRE DE BARENTON.

ÉGLISE ET CIVILISATION AU MOYEN-AGE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT (1)

III

Le chapitre 55 de la Règle de saint Benoît qui, ne l'oublions pas, se réclame en partie du passé, statue que l'abbaye mettra à la disposition de tout moine une tablette de cire et un style. Dans le *Hortus Deliciarum* de l'abbesse Herrad de Landsberg, le deuxième des sept arts libéraux, la rhétorique, est représenté tenant de la main gauche une tablette de cire, de la droite un style. Charlemagne avait toujours sous son oreiller un semblable appareil. Son emploi sera un jour pour le fils de saint Benoît le pain quotidien, l'instrument de sa discipline savante :

Stilus nam et tabulæ
Sunt feriales epulæ,

pourra-t-on dire de lui comme de l'écolier du XIII[e] siècle. C'est là qu'il jettera ses remarques et ses notes fugitives. Et c'est de l'emploi de ces deux humbles instruments que découlera cette *culturà animi*, cet enrichissement de la pensée, qui sera une des gloire de l'ordre bénédictin. La tablette de cire et le style deviendront le livre, ce grand vecteur de la civilisation. Et c'est le *scriptorium*, la salle de l'abbaye où le livre se copie, qui met en contact avec l'antiquité les siècles que nous vivons, qui la conserve et la régénère.

Car dès le IX[e] siècle la division du travail sera faite dans l'abbaye. Pour prendre un exemple concret : en Aquitaine, dans la longue bande sablonneuse des Landes, une partie du personnel de l'abbaye sème, défriche, assèche, plante des arbres, crée de

(1) Voir *Etudes Franciscaines*, Juillet-Août 1931.

florissants jardins, tandis qu'à l'intérieur de l'abbaye il y a le quartier des ouvriers spécialisés : la rue des boulangers, des cordonniers, des bouchers, des drapiers, des selliers, des armuriers, des relieurs, alors que le moine est occupé surtout à la copie des manuscrits. C'est tout le « devenir » de l'Europe occidentale qui est en action.

Dans ce qui est aujourd'hui la France, après la mort de Charlemagne, les manuscrits à copier viennent surtout de Rome, de Ravenne l'ancienne résidence de l'administration byzantine, de Pavie capitale des Lombards, du Mont-Cassin, de Bobbio enfin, la forteresse spirituelle des Irlandais. C'est de la péninsule que continue à venir le courant civilisateur pour gagner petit à petit, d'abbaye en abbaye, les frontières extrêmes de la barbarie. On en suit le cheminement de couvent en couvent et rien n'est éloquent comme cette silencieuse expansion, comme cette muette conquête de l'esprit sur la ruralité dans laquelle la disparition des routes a plongé l'Occident. De Saint-Martin de Tours, de Fleury près d'Orléans, de Saint-Gall, de Fulda sortent d'admirables classiques. (1) Bientôt la bibliothèque de l'abbaye de Tegernsee est un véritable trésor de chefs d'œuvre de l'antiquité et c'est là que l'est de l'Europe s'adresse pour emprunter ces volumes venus d'Italie par le chemin de la France et les copier à son tour. Nous possédons plusieurs lettres de ces demandes d'emprunt ; c'est tantôt un Flavius Josèphe que l'on sollicite, tantôt un Philon, ou encore une étude sur Macrobe ou un commentaire des *Géorgiques* de Virgile. Puis on voit passer les noms de Pline, de Ptolémée, de Stace, de Juvénal, de Perse, d'Horace. Des échanges se proposent : envoyez-moi l'*arithmétique* de Boëce et un volume de Cicéron, je vous enverrai un Juvénal et un Perse (2). Dans ces lettres ce qu'il y a de plus admirable, c'est l'ardeur qui s'en dégage. « Il faut faire servir les sciences et les lettres profanes à l'embellissement des sciences et des lettres divines. » Moïse ne s'est-il pas nourri de toute la science de l'Egypte ? Et pour parler comme Charlemagne, sans l'étude des lettres, comment pénétrer les mystères des Divines Écritures ?

Les manuscrits se copient généralement sur beau parchemin abriqué à l'abbaye même ; ils seront plus tard, à partir du 11e siècle en Espagne, du 12e en Italie, du 13e en France, souvent

(1) Schnürer, II, p. 78 et ss.
(2) Emil Michael S. J. *op. cit.* Tome III, p. 39 et s.

sur papier. Et, dans l'un et l'autre cas, ce qui sera touchant c'est le soin, le sérieux, le scrupule religieux avec lesquels la copie sera exécutée dans la salle de l'abbaye à ce affectée, dans le *scriptorium ;* le bel ordre, la belle discipline qui y règnent ; le sentiment de respect pour le texte original dont tous sont pénétrés : les chefs d'œuvre de la littérature antique doivent être transmis aux siècles à venir dans toute leur pureté. Il y a quelques années on découvrait à Sirmium une curieuse inscription que l'on peut traduire — ou mieux : interpréter — à peu près de la façon suivante : « Christ, notre Seigneur, viens à notre secours, chasse le Barbare, conserve notre civilisation romaine, et, avec elle, celui qui a écrit ceci. » Celui qui écrit, qui chasse le Barbare et conserve la civilisation c'est le copiste. Il est un merveilleux organe de transmission. C'est lui qui fait l'éducation intellectuelle des peuples nouveaux. C'est lui qui renoue dans l'histoire la succession des époques. C'est grâce à lui que, dans les profondeurs ignorées du moyen-âge, on a pu reconnaître les origines légitimes de la science moderne. C'est lui qui établit l'unité des siècles antiques et des siècles chrétiens et qui remplit l'intervalle qui les sépare ; et c'est lui l'obscur soutien de cette culture universelle que Tertullien baptisa du barbarisme souvent cité de *romanitas*, qui a fait fortune. Certes son travail est rude ; celui qui ne sait écrire en ignore l'amertume ; trois doigts seulement écrivent, mais le corps tout entier peine :

Scribere qui nescit, nullum putat esse laborem,
Tres digiti scribunt totum corpusque laborat.

« De même que le navigateur soupire après le port, ainsi le copiste après le dernier vers », dit un autre texte. Et quand ce dernier vers est atteint, quelle joie, quel bon éclat de rire, rire du marin qui a vaincu la mer immense :

Littora nauta videns fit victum post mare ridens,
Sic quia perscripsit hunc librum, Richesne risit.

Ou encore : « Quel soulagement de pouvoir écrire les mots délicieux : le *Deo gratias* final. » Ou bien : « Oh ! pouvoir écrire : *finito libro !* » Aussi une seule récompense est-elle adéquate à un pareil labeur : en échange de sa plume Dieu donnera au copiste les royaumes éternels :

Dentur scriptori pro penna cœlica regna. (1)

(1) EMIL MICHAEL S. J. *op. cit.* Tome III, p. 14 et s.

C'est avec terreur que le vieux copiste voit sa vue baisser. Et un frémissement d'allégresse parcourt les *scriptoria* quand la nouvelle presqu'invraisemblable s'y répand que le grand franciscain Roger Bacon a inventé « un instrument utile aux vieillards et à ceux qui ont les yeux faibles » et que sainte Gertrude peut écrire : « Le lecteur d'un livre voit-il que l'écriture est si menue qu'il a de la peine à la déchiffrer, il prend un de ces instruments que nous appelons *lunettes* et qui grossit. » Elle ajoute d'une manière amusante : « Le livre est le même, mais tu as des lunettes ».

Le *scriptorium* est considéré — chose à peine croyable pour le barbare — comme un lieu sacré où le silence doit être absolu, comme un temple du silence. Celui-ci ne peut être rompu que pour la confrontation des manuscrits. L'orthographe est revue soigneusement par des spécialistes, car ce qu'il faut copier et conserver *surtout* dans leur absolue intégrité, ce sont les Saintes Écritures et leurs authentiques interprètes : les Pères. C'est du *scriptorium* que part l'échelle mystique, la *scala claustralium*, qui aide le moine à monter de la terre au ciel. De cette échelle les échelons doivent être solides, les textes irréprochables. D'où la nécessité des spécialistes. On compte parmi ceux-ci de grands personnages entrés au cloître, tel ce comte Albert d'Haigerloch qui, au moment de faire profession, se dépouille de tous ses biens, excepté de ses plumes et de son encre « à cause de la correction des livres et de leur annotation, choses dans lesquelles il était très subtil ».

* * *

Du cinquième au huitième siècle, le grand obstacle au développement de la civilisation avait été l'abîme intellectuel et moral qui séparait le romain lettré, policé, affiné par les siècles de contact avec la Grèce et l'Orient, qui le séparait, dis-je, de la force élémentaire et, par certains côtés, démoniaque du barbare. L'esprit de l'un ne se mouvait pas dans le même cadre que celui de l'autre. Le conflit était tragique et, semble-t-il, insoluble. D'autant plus insoluble qu'il était plus intime. Il y avait une lourde muraille ; qui la renverserait ? Le problème qui se posait dans l'histoire de l'Europe, observait déjà Ranke, était celui-ci : les peuples latins pourraient-ils s'amalgamer avec les Gepides, les Alains, les Ostrogoths, les Suèves et créer une culture nouvelle ? Ou bien

les uns devaient-ils nécessairement détruire les autres, ceux-ci ceux-là, et replonger le monde dans le chaos ? Ou bien enfin, y avait-il moyen de développer un fond commun, qui serait le trésor de tous en laissant à chacun sa physionomie propre ? Totila, nous raconte saint Grégoire dans ses *Dialogues*, marchant de Naples sur Rome, passe aux pieds du Mont-Cassin. L'étrange réunion d'hommes qui y vit est pour lui un objet de trouble et de curiosité. Une force le pousse à en scruter le mystère, à le confronter avec la puissance formidable de sa race. Il prend le sentier qui conduit au couvent, et lui, le barbare féroce et destructeur, cruel et inaccessible, il va se jeter aux pieds de saint Benoît. « Nous pouvons admettre que dans le roi qui était là, humilié devant lui, Benoît, le sérieux, le saint romain, ne voyait que le barbare et l'arien et qu'il dut se faire violence pour n'en rien laisser voir ; mais il était aussi chrétien et il s'éleva au-dessus des différences de races et il dira aux siens : esclaves ou hommes libres, nous sommes tous égaux dans le Christ et tous nous portons l'uniforme de ses troupes ; devant Dieu il n'y a pas d'acception de personnes, il ne nous distinguera que par le degré de nos bonnes œuvres et de notre humilité ; que ton amour soit donc égal pour tous et égal pour le traitement que tu accorderas à leur mérite. » (1) M. Schnürer ajoute : « La porte de son couvent était ouverte même pour les Goths ». Et cependant la porte des couvents devait être ouverte plus largement encore. Ce sera l'œuvre pathétique de François d'Assise. Car la matière sociale du temps de François n'est plus la matière sociale du temps de Benoît. Elle s'est prodigieusement étendue. Il faut la prendre de plus haut afin de voir plus loin. Le moyen-âge, au fond, peut se diviser en deux parties : le moyen-âge bénédictin, c'est sa première moitié ; le moyen-âge franciscain, c'est sa seconde moitié. L'amalgamation de l'un et de l'autre avec les aspirations modernes, c'est nous. Voyons donc ce qu'est François.

IV

François ne se comprend que par qui l'envisage du point de vue de la croisade dont il spiritualise le courant.

« Dès son origine, son ordre est établi pour propager l'Évangile là où les plus grands dangers s'opposent à cette propagation : chez les Sarrasins, engagés dans une lutte sans merci contre les chré-

(1) SCHNÜRER, I, 127.

tiens, qu'ils regardent du haut de leur mépris, auxquels ils se sentent infiniment supérieurs, chez lesquels il n'y a pour ainsi dire aucune chance d'assurer quelque progrès à l'Évangile. A l'égard de l'Islam, jusqu'à l'époque des croisades, l'Occident chrétien s'est tenu sur la défensive. Il en va autrement maintenant. Les armes à la main, les croisés pénètrent au cœur géographique de l'Islam ; pour la première fois dans les annales de l'histoire, un homme, François, ose se présenter au chef même de cet Islam en audacieux annonciateur des doctrines du christianisme ... Il met en lumière un emploi plus beau, plus élevé du zèle pour la foi en montrant que ce n'est pas le glaive à la main mais par la chaleur du cœur, par l'exemple et par l'enseignement qu'il faut implanter le christianisme chez les infidèles. En fait, François est la fleur de noblesse la plus féconde de l'époque des croisades. » (1) Avec lui commence la plus grande offensive de l'Église.

Il est bien vrai que, jusqu'à François, l'idée d'annoncer l'Évangile en dehors de l'Occident n'est pour ainsi dire venue à personne. Le christianisme a été répandu chez les Germains et chez les Sla-

(1) SCHNÜRER, II, p. 353. M. Schnürer avait écrit p. 342 : « Chez Benoît c'est la stricte et sérieuse autorité du *paterfamilias* romain que l'on reconnaît comme idéal temporel à la base de la règle. Chez Ignace de Loyola ce sont les exigences d'une discipline et d'une organisation militaires telles que l'Espagne venait de les mettre en pratique pour la formation des armées modernes. En François au contraire nous voyons nettement le chevalier féodal qui se soumet à son suzerain moins par une norme légale et une discipline militaire que, librement, par le lien personnel d'un fidèle attachement en se faisant dire par son cœur ce qu'il doit s'imposer comme devoir du chevalier et comme honneur chevaleresque. C'est ainsi qu'un souffle poétique — celui même dans lequel vit la chevalerie féodale — pénètre l'existence et l'action du chevalier de la pauvreté. Il prend son origine dans le don de soi-même et dans le rapport de fidélité qui lient l'écuyer au seigneur par la grâce de qui il vit. De même que Tancrède, François aime avant tout l'aventure, mais d'une autre façon, écoutant toujours où Dieu l'appelle, et ce qui l'attire le plus, c'est ce qu'il y a de plus risqué, ce que personne d'autre n'entreprend, et cela parce qu'il se sent appelé, plus que tout autre, au sacrifice et au renoncement par son Seigneur. Il le suit, son Seigneur, dans une confiance enfantine, et il fait songer à ces enfants de son temps qui, avec une naïveté touchante que nul des contemporains ne songeait à blâmer au nom de la raison, partaient pour conquérir Jérusalem. » Et M. Schnürer continue : « Il épie les ordres de son maître et les a-t-il perçus, il ne les discute pas, il ne cherche pas des interprétations. Comme le plus fidèle des hommes-liges il ne veut jamais qu'une chose, mais il la veut toujours, obéir, à la lettre, aux ordres du Seigneur Souverain. Et ces ordres, il les trouvait dans les paroles de l'Évangile. ... De là, dans ses écrits, l'insistance avec laquelle il revient sans cesse sur la *simplicitas* et la *puritas*, sur la simplicité du cœur et sur la franchise. » M. Schnürer, p. 343, note avec juste raison que François, en même temps que l'homme-lige du Seigneur, est celui du pape de Rome.

ves, mais c'est concurremment avec une civilisation plus avancée et parallèlement à cette civilisation. Il y avait pénétration à la fois et de la religion et d'une conception plus haute de la vie sociale. Les deux événements sont simultanés. Aussi trouvons-nous alors peu de martyrs parmi les missionnaires. Il n'y a — les Irlandais exceptés — pas d'ordre voué à la propagation de l'Évangile. Le bénédictin consolide et transmet la civilisation chrétienne, il n'est pas missionnaire. Des choses admirables se sont cristallisées autour de son abbaye, mais il est attaché à la terre. Il l'est chrétiennement, mais immuablement.

L'idée franciscaine est donc un approfondissement de l'idée de la croisade (1). Il faut conquérir, certes, le pays où le Christ a vécu mais il faut surtout conquérir le Christ lui-même. C'est sa vie qui est enterrée, c'est elle qu'il faut conquérir. Et d'abord en conquérant sa pauvreté qui deviendra la norme suprême du mineur, comme la « valeur de perpétuation » est la raison d'être du bé-

(1) SCHNÜRER, Tome II, p. 341, insiste avec raison sur ce fait que François avait l'âme remplie de ce que l'idée de chevalerie et de croisade contenait de plus élevé : « Pendant toute sa vie, François s'en tint littéralement aux trois paroles évangéliques (si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as... Ne prenez rien avec vous sur le chemin... Celui qui veut me suivre, qu'il se renonce lui-même ...) Il les considérait comme des ordres que le Souverain Seigneur lui avait donnés directement à lui-même, Souverain Seigneur qu'il veut servir avec un don total de lui-même, comme le plus fidèle des chevaliers sert son seigneur féodal. Dans ce service du Seigneur il était si imprégné des idées chevaleresques de son temps que souvent revenaient sur ses lèvres les poésies chevaleresques françaises qu'il avait chantées autrefois et auxquelles, dans sa jeunesse, il avait pris le plus vif plaisir. Les personnages de Roland et des Chevaliers de la Table Ronde, alors si connus en Italie que nous les voyons encore sculptés en relief au Dôme de Modène, n'ont jamais quitté son imagination. Dans ses dernières années, sous ses pauvres vêtements de religieux mendiant, il aimait encore à exprimer sa jubilation intérieure par ces chants, comme autrefois, alors qu'après avoir renoncé à son père et à son héritage, joyeux de sa pauvreté, vêtu d'une simple chemise et d'un manteau, il sortait vers les solitudes forestières du Subasio. Dans cette dernière scène, mieux que partout ailleurs, nous saisissons combien ses pensées s'accordaient à celles de son temps. Extérieurement même il voulait alors se rendre semblable à un chevalier d'un ordre militaire. Sur son manteau, avec de la tuile, il dessina une croix rouge. Lorsque des brigands l'arrêtèrent, tout chantant sur la route, et lui demandèrent rudement qui il était, il répondit : Je suis le héraut du Grand Roi. Son bonheur consistait en ceci : que maintenant il était seul, isolé, dans le plus haut des services. Ces sentiments de loyal chevalier lui restent toute sa vie. Seulement, après sa conversion de Spolète, il ne cherche plus à servir un seigneur terrestre, il est au service du Souverain Seigneur. » M. Schnürer, II, 352, n'a pas omis de noter que c'est le 14 septembre, fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix, une des fêtes les plus solennelles de l'époque des croisades que, sur le Mont Alverne, François reçut les Stigmates.

nédictin, son essence. Par là même l'idée de la *cultura Christi*, c'est-à-dire l'idéal de la civilisation chrétienne se trouve modifié. Modifié, élargi et raffermi. Et transfiguré. C'est-à-dire illuminé d'une lumière nouvelle, celle qu'un ingénieux penseur appelait hier « l'impressionisme franciscain » et qu'il vaut mieux appeler l'expressionisme divin, tout fils de François devant exprimer dans sa vie la vie du Christ. Sa vie pauvre d'abord. C'est une nouvelle croisade qui commence, dont tout mineur sera le chevalier, et où le royaume à conquérir n'est pas de ce monde : le royaume des Pauvres.

Et donc, d'abord il faut conquérir la pauvreté. « Que l'éclat extérieur dont, de plus en plus, l'Église était entourée éveillât des scrupules et des craintes chez des religieux idéalistes, on le comprend facilement. Et aussi ceci, que plus d'un se posât la question de savoir si cet éclat extérieur, dont personne alors ne se représentait clairement le développement historique, répondait bien à la vie du Christ et des apôtres qui devait être avant tout le modèle... On désirait délivrer l'Église des chaînes que lui avaient mises les puissances temporelles ; n'y avait-il pas lieu surtout de la délivrer des chaînes des préoccupations temporelles ? » (1)

Mais la pauvreté doit être volontaire. Ajoutons : elle doit être chevaleresque. C'est la caractéristique même de la pauvreté de François. Elle doit être exempte de haine et féconde. L'effort de dépouillement devait être chrétien. L'entendre autrement était compromettre ce qu'il y avait de sain dans un mouvement vers la pauvreté religieuse. L'idée ne devait pas devenir un instrument entre les mains de l'hérésie, elle devait rester une réaction contre le danger que ferait courir à l'Église un soin excessif de la façade au détriment de la force intérieure, contre le danger que lui faisaient courir cette richesse et ce luxe qui allaient augmentant dans les milieux ecclésiastiques. Le jour où François refusant une chaise s'asseyait à terre en disant : « Au moins je suis assis comme doit l'être un Frère Mineur », c'est contre ce danger qu'il luttait. Le sentiment religieux devait être développé et dans sa profondeur et dans son intimité, mais il devait rester chrétien. Et c'est sur le terrain chrétien que François fit produire son admirable floraison : l'Esprit prend le pas sur la Lettre.

(1) Schnürer, II, 329.

Chose bizarre, que M. Schnürer fait justement remarquer : François, ce fils d'un dur marchand d'objets de luxe — les draperies étaient alors tels — débuta dans la vie en homme de la Renaissance italienne : éclat, festins, soins de la réputation pour quoi les hommes du seizieme siècle feront tant de folies, rêves d'armures, chants, musique. Et tout à coup il se donne tout entier à la pauvreté que ce même seizième siècle méprisera si profondément, et avec elle, lui le fils d'un nouveau riche, lui, qui rêvait des éperons d'or du chevalier et qui, par eux, voulait monter dans l'échelle sociale, il se donne tout entier au peuple. « Sans même parler des précieuses forces nouvelles que, par son Ordre, il amena à l'Église, les résultats de son activité consistent d'abord en ceci qu'il montra le chemin qui pouvait conduire d'une façon durable l'âme populaire, naïve et saine, de l'Occident à la pratique affectueuse de la religion. Il est le père de notre mystique populaire, l'ami du peuple pieux élevant sincèrement son regard vers Dieu... (1) Du point de vue dont on envisage généralement l'histoire de la civilisation, son horreur pour l'argent, l'accent avec

(1) Il n'est pas hors de propos de rapprocher de ces lignes celles de SCHNÜRER, II, 363, où l'auteur étudie la prière individuelle dans les milieux religieux des mendiants : « Combien, dans ces prières, s'unissaient l'ardeur la plus profonde d'une pieuse mystique et une piété sérieuse, c'est ce que nous montrent les poésies religieuses d'émotion si intense sorties de la dévotion privée de ces milieux. On s'abîmait dans la contemplation et des souffrances du Sauveur et des douleurs de Marie... La poésie latine rimée produisit alors ses plus belles fleurs qui ne seront jamais surpassées dans l'harmonie entre l'art simple de l'expression et la profondeur d'âme. Ces perles de sentiment religieux, le *Dies irae* et le *Stabat Mater*, sont connues de tous. Le poème saisissant et émouvant jusqu'au frisson du *Dies irae* que nous employons jour après jour comme séquence des morts fut certainement, à l'origine, l'expression d'une dévotion privée. La preuve en est dans le singulier de ses plaintes touchantes et de ses invocations tremblantes : quid *sum* miser tunc dicturus ? — Salve *me*, fons pietatis. — Ne *me* perdas illa die — Voca *me* cum benedictis. — Gere curam *mei* finis. La conclusion, en opposition avec ce fait : Pie Jesu Domine, dona *eis* requiem, est donc une addition postérieure. Le poème se rencontre d'abord dans les missels franciscains du 13e siècle et l'auteur en est vraisemblablement Thomas de Celano, le plus ancien biographe de saint François. Ce sont les notes tendrement enfantines qui dominent dans le *Stabat Mater*, lui aussi, à l'origine, prière rimée pour dévotion individuelle. Ici encore le singulier a-liturgique le démontre : Fac *me* plagis vulnerari, fac *me* cruce inebriari et cruore filii. Le poème ne se trouve pas avant le commencement du 14e siècle. Ici encore le texte original a souffert avec le temps. Ainsi ce qui est aujourd'hui : Quae moerebat et dolebat *pia mater* dum videbat nati penas inclyti, était alors plus puissant et plus émouvant : Quæ mœrebat et dolebat *et tremebat*... On attribue généralement le poème à Jacopone da Todi... C'est à de semblables œuvres du 13e siècle que nous devons penser quand nous voulons nous rendre compte de ce qu'était l'esprit religieux que cultivaient alors les ordres nouveaux. » Cfr. GASTOUÉ, *Sur les Origines du Dies irae* dans *Etudes Franciscaines*, Tome XX (Juillet-décembre 1908), p. 399.

lequel il insiste sur l'absence totale de toute espèce de propriété peuvent paraître exagérés, et cependant il est hors de doute que ce fut une réaction salutaire contre le mouvement économique qui, comme un ouragan déchaîné, jetait l'Italie à la poursuite exclusive de l'argent ; une réaction salutaire surtout contre le faste et l'appétit de pouvoir qui gagnaient de plus en plus au sein de l'Église, pour laquelle précisément cette horreur de l'argent, cette insistance sur l'absence nécessaire de toute espèce de propriété furent un pressant appel à un sursaut d'idéalisme. L'influence de son exemple et de sa personnalité fut encore fortifiée par la prédication pour laquelle son Ordre avait été fondé. Il se différenciait par elle tout aussi bien des ordres à base de règle bénédictine que de la plupart des ordres qui, jusque là, reposaient sur la règle de saint Augustin. Cette prédication, le Franciscain la répandait surtout dans les villes. François était fils de la bourgeoisie, ce furent surtout des gens des villes qui entrèrent dans son ordre... Claire répandra l'idéal de la pauvreté dans les milieux féminins... et la troisième fondation de François, son Tiers-Ordre donnera à la vie religieuse des laïcs des impulsions particulièrement efficaces. » (1)

Au début du XIIIe siècle, rien ne sera plus utile pour détourner les masses de l'hérésie vaudoise que le Tiers-Ordre. Le Bénédictin a été bon producteur de richesses, le tertiaire en sera bon distributeur. Dans le Tiers-Ordre, les milieux urbains trouveront les limites exactes et justifiées dans lesquelles devra être contenu le mouvement pour la pauvreté et l'admirable moyen d'approfondir leur vie religieuse. « Le mouvement initié par François agissait d'une façon si remarquable par ceci : que toutes les puissances de l'âme humaine étaient mises, sans limitation aucune, à la disposition de l'acceptation de la doctrine chrétienne. Quiconque avait le sentiment, saisissait immédiatement l'exemple du Poverello. D'où l'irrésistible impression de sa personnalité, la grande popularité, l'étonnante rapidité d'extension des Frères Mineurs. » (2) Dieu avait fait un nouveau pacte avec le monde. « Un clergé pauvre, quelle belle chose ! » dira plus tard un penseur.

François renonce même à la propriété d'églises. Bien entendu

(1) Schnürer, II, 347 et suiv.
(2) Schnürer, II, 357.

et à plus forte raison, de couvents (1). Le Franciscain sera toujours en camp volant. Saint François voulait que chez lui « tout sentît l'état de pèlerin et chantât l'exil ». Tandis que le bénédictin est un enraciné, il sera un éternel déraciné. D'où son aptitude aux missions lointaines. Il ne traînera derrière lui sur les routes de l'Orient ni pré, ni champs, ni vignoble, ni jardin, ni même bibliothèque : « Tu ne prendras avec toi sur le chemin ni bâton, ni bourse, ni pain, ni or. » Et cependant il ira au bout du monde en semant sa lumière. Les actes de saint Benoît ne franchissaient pas les murs de son monastère. Ceux de François couvrent l'Italie et l'Orient. L'action de saint Benoît est une lente germination, celle de François, une foudroyante métamorphose. Notre saint Benoît est toujours le saint Benoît de la légende de saint Grégoire ; depuis 1400 ans aucune pièce nouvelle n'est venue s'ajouter à cet admirable et unique document. Sur François, on découvre des volumes. Le disciple mobile de saint François est de suite partout, annonçant sa bonne nouvelle. « Grâce à la pauvreté, dit saint

(1) « Une nouveauté, à l'égard des anciens ordres, de la fondation religieuse de François était qu'il réclamait le renoncement au droit de propriété, non seulement de chaque particulier, mais encore de l'ordre tout entier. La communauté elle aussi devait être privée du droit d'acquérir, privée du droit de dire : telle chose est à moi. Jusqu'à lui tout couvent avait le droit de posséder en commun, et il est indéniable que l'effort vers la propriété commune, vers sa conservation et son élargissement offrait plus d'un avantage pour le développement de la civilisation. C'est par là que bénédictins et cisterciens étaient à même de fonder de grandioses établissements modèles, des écoles et des institutions d'enseignement fameuses, sans même compter tout ce qu'ils ont fait pour le progrès de l'art. Ce n'est qu'ainsi que les ordres religieux de chevalerie et ceux voués au soin des malades pouvaient réunir les sommes nécessaires aux croisades et aux œuvres de miséricorde. Mais il est tout aussi indéniable que l'importance donnée aux biens matériels et à la puissance matérielle ne mettait que trop facilement en danger l'esprit religieux de l'association, et ce danger, on pouvait l'apercevoir alors de tous côtés. C'était l'époque où, à la prise de Constantinople par les Latins, la ruée à la recherche de l'or et des objets précieux avait donné lieu à de si effroyables orgies. Alors donc que François réclamait de ses disciples la renonciation à la propriété même commune, sa fondation était une critique qui fut loin de passer inaperçue et qui n'était pas faite précisément pour leur gagner la sympathie des anciens ordres.... » SCHNÜRER, II, 344. A la page suivante M. Schnürer appuie sur la répugnance qu'éprouvait François à donner à son association une organisation basée sur l'expérience acquise par les anciens ordres et sur les considérations inspirées par la froide raison. Ses disciples faisaient figure à ses yeux de compagnons auxquels il communiquerait les inspirations dont le Seigneur le gratifierait ; ils devaient s'y lier et se lier en même temps à la fidélité au Souverain Pontife. Au fond, François n'avait pas le sens d'une organisation rigide dans laquelle il voyait plutôt un danger pour l'esprit et pour la spontanéité qui devaient être l'apanage des siens. La contrainte dans des formules inventées par la seule sagesse humaine lui semblait surtout occasions de discorde, à l'opposé de ce que pensaient certains esprits à courte vue.

Bonaventure, il est toujours prêt à se mettre en route » *Faciebat sancta paupertas... ad itinera expeditos* ; à se mettre en route, et à jeter aux foules la parole de vie. Autant le mouvement propagateur avait été lent chez saint Benoît, autant il sera rapide chez le fils de saint François. Il est partout semant la bonne nouvelle. A Paris il la sème au milieu des étudiants. Fr. Jean Pekham qui, après avoir fait ses études à Paris, fut archevêque de Cantorbery, dans un libelle amusant, montre la « Vie Mondaine » se plaignant au Pape que Mineurs et Prédicateurs lui enlèvent ses enfants, qu'ils les captent par des philtres empoisonnés et chantent dans les églises les louanges de ses contempteurs :

Minores prae aliis et Prædicatores
Meis desideriis sunt rebelliores,
Meos veneficiis comparant amores,
Laudant in ecclesiis mei contemptores.

Mais pour exercer dans les pays lointains la même attraction, il faut un « système de l'activité missionnaire », un code du chevalier errant du Christ.

Ce sera Raymond Lulle qui les mettra sur pied.

Raymond Lulle est de cette race catalane qui semble avoir le génie des plus audacieuses entreprises maritimes. Tertiaire de saint François, il se retire au sommet du mont Randa à Majorque, d'où ses regards erraient au loin sur la Méditerranée et amenaient sa pensée vers la question : comment pourrait-on convertir les mahométans de la côte sud ? Il conçut le plan d'une *ars generalis*, d'un *Grand Art*, ou, comme on disait au 17e siècle, d'un *Grand et Dernier Art*, amorce d'une civilisation englobant l'humanité tout entière, synthèse surprenante visant non seulement l'Occident mais les centres culturels les plus anciens de l'humanité, Babylone et l'Égypte, et, au delà de ces centres, implicitement, les extrémités du monde, débordant les frontières de l'Europe ; science universelle par laquelle, eux aussi, les musulmans pourraient être convertis. « Il détermina donc, en 1275, la fondation à Miramar, d'un collège de la Sainte Trinité où il enseignait l'arabe à treize tertiaires franscicains pour les préparer aux Missions. Ses déclarations nous font voir combien l'idéal du règne de Dieu avait gagné en profondeur au cours des croisades. Dans son livre des Contemplations écrit en 1275 il oppose au chevalier tout court ceux qu'il appelle les chevaliers célestes : le chevalier d'après le monde, nous le voyons s'armer de fer et de bois, combat-

tre, être blessé, mourir, et après ces rudes peines, en fin de compte se livrer à la damnation ; le chevalier céleste, lui, se nourrit d'amour, de patience, de vérité, de piété, avec larmes, soupirs et contrition et par ses grands désir et labeur veut aller à la gloire qui n'a pas de fin. Ils ne portent ni lance ni épée ni couteau, et n'ont pas à la bouche des mots grossiers et empoisonnés... Plus d'un chevalier se prend pour un lion quand il s'en va galopant dans sa pleine armure et, lui demande-t-on grâce, son orgueil est tel qu'il ne connaît pas la pitié ; mais quand, dans la bataille, il est vaincu et jeté au bas de son cheval il voudrait qu'on lui soit miséricordieux... De tels chevaliers je les vois franchir la mer et débarquer en Terre-Sainte et s'imaginer qu'ils vont la reconquérir par les armes et, à la fin, ils s'épuisent tous sans avoir atteint le but. De telles conquêtes, je le sens, ne peuvent se réaliser que comme tu les as réalisées, ô mon Dieu, avec tes Apôtres, c'est-à -dire par l'amour, la prière et les larmes. Que les saints chevaliers de la religion se mettent donc en route, qu'ils se signent du signe de la croix, qu'ils se remplissent de la grâce du Saint-Esprit et, cela fait, qu'ils prêchent aux infidèles les vérités de la Passion. » (1) C'est le stade spirituel de la croisade en même temps que le passage d'une civilisation purement occidentale à une civilisation mondiale.

Raymond Lulle ne s'en tient pas à la théorie. D'ailleurs petit à petit les routes se sont ouvertes ; ce n'est pas seulement le chemin rural, les voies régionales, les voies nationales qui sont devenues libres, les voies internationales renaissent. Le monde figé hier, est aujourd'hui mobile. Le Mineur est l'apôtre de la route comme le Bénédictin l'a été de la vie domaniale. Ainsi de Raymond Lulle. Après avoir tourné le dos à la chevalerie mondaine comme François l'avait fait à Spolète, il prend la route. Il continue saint François d'Assise et prépare saint François Xavier. Nous le trouvons à Rome où il s'efforce de convaincre le pape de la nécessité de fonder des écoles de langues orientales ; à Paris ; à Chypre ; en Arménie ; en Afrique ; il prêche l'Évangile et est lapidé à Tunis le 29 mai 1315. Sur ses instances le Concile de Vienne de 1311 avait décidé que des écoles pour l'étude de l'hébreu, de l'arabe et du chaldéen seraient créées à Rome, Oxford, Paris, Bologne et Salamanque : c'était inviter à l'espace et à la découverte. (2)

(1) SCHNURER, II, p. 367.

(2) Le Concile de Vienne n'adoptait d'ailleurs qu'une partie des plans de Raymond Lulle. Dans une lettre que celui-ci écrivait à l'Université de Paris il l'exhortait à prier le roi de France de vouloir bien fonder dans sa capitale un

Le domaine du Bénédictin était occidental, le Franciscain sera, il faut le répéter, mondial.

* * *

Fr. Jean de Plan Carpin, fr. Guillaume de Rubrouk, fr. Jean de Montcorvin, fr. Odoric de Pordenone, fr. Jean de Marignolli, leur épopée en Mongolie, aux Indes et en Chine, les archevêchés naissant à Kertsch, à Matrega, à Péking, l'évêché de Zeitoun, les couvents roulants de la steppe, les conversions, le prodigieux essor de la géographie et des sciences qui la suivent, les horizons immenses ouverts à l'humanité, les ignorances millénaires qui se dissipent, toutes ces merveilleuses conquêtes de leurs travaux apostoliques sont si familières aux lecteurs de cette revue, avec leur couleur et leur éclat féerique, que je passe. Non cependant sans la remarque suivante : on proclame avec raison que la connaissance de la rotondité de la terre a permis à Christophe Colomb de faire voile vers l'est pour gagner l'ouest et, par là, découvrir l'Amérique. Mais oublie-t-on qu'au XIII[e] siècle déjà le grand franciscain Roger Bacon écrivait : « Si tu veux connaître la forme de la terre fais voile vers l'ouest pour revenir par l'est » et a-t-on lu attentivement ce passage du sermon du franciscain Berthold de Ratisbonne que celui qui écrit ces lignes traduisait naguère pour les lecteurs de cette revue et dont il croit devoir donner ici

collège pour l'étude des langues arabe, *tartare* et *grecque*. (Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Tome II, sectio prior, p. 83 et suiv. (Paris 1891). Il n'est pas sans intérêt de constater qu'à peu près au même moment, c'est-à-dire en 1305, des Dominicains partaient de la Crimée pour rejoindre, à Péking, le grand apôtre franciscain fr. Jean de Montcorvin, et qu'ils savaient *lire et parler le latin, le grec et l'ouïgour* (Fr. Elimosina, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, Tome III, p. 90). Ils ne purent d'ailleurs pas dépasser les frontières de la Gazarie. — Il serait souverainement injuste de ne pas rappeler à propos de Raymond Lulle que le franciscain Roger Bacon avait déjà écrit des phrases comme celles-ci : « La connaissance des langues est *nécessaire* aux Latins pour la conversion des infidèles. » *Opus Majus*, édition Bridges, Londres et Oxford, 1900, Tome III, p. 120 : « *les Grecs, les Russes*, et beaucoup d'autres schismatiques persistent dans leurs erreurs parce qu'on ne leur prêche pas la vérité dans leur langue et il en est de même des *Sarrasins*, des païens, des *Tartares* et des autres infidèles répandus dans le monde entier. *Ce n'est pas la guerre qui vaut contre eux... Ce n'est pas par elle que les infidèles sont convertis, mais qu'ils sont tués...* Ceux qui, après le massacre, restent, et leurs fils, s'irritent de plus en plus contre la religion chrétienne à cause de ces guerres et s'éloignent de plus en plus de la foi du Christ... Et ainsi, dans beaucoup de parties du monde la conversion des Sarrasins devient impossible. » *Ibid.* p. 121. — C'est en 1264 que Bacon envoie à Clément IV l'*Opus Majus*, l'*Opus Minus* et l'*Opus Tertium*, alors que l'activité littéraire de Raymond Lulle ne remonte guère au-delà de 1275 et peut-être même de 1283.

une nouvelle version sur le texte de Göbel (1) pour rappeler quelle était, parallèlement aux intuitions du génie qui foulait des routes intellectuelles que nul encore n'avait foulées, quelle était, dis-je, la langue de vulgarisation scientifique que le prédicateur franciscain du XIII[e] siècle parlait au peuple : « La terre a exactement la forme d'un globe. Ce que le firmament, c'est-à-dire le ciel qui est là au-dessus de nos têtes (le sermon était prononcé en plein air) et où sont les étoiles, ce que le firmament embrasse et contient est fait à la manière d'un œuf. La coquille est le ciel, là haut, que nous voyons. Le blanc, tout autour du jaune, l'atmosphère. Le jaune tout au milieu, la terre. Et ce ciel tourne sans relâche comme une roue.... Il court avec les étoiles.... Et celles qui en ce moment sont au-dessus de nous (le sermon avait lieu vers midi) seront à minuit au dessous de nous. Et voilà pourquoi certains disent qu'il existe au-dessous de nous un monde dont les habitants ont les pieds tournés vers nous. Mais il n'en est rien. *Nihil est in fundamento* etc.Il en est exactement ceci : notre terre ne repose sur rien ; et quelque hautes que soient les montagnes, et quelque lourdes qu'elles soient, elles flottent sans appui ; car tout flotte librement. De même qu'un oiseau, qui, en ce moment, planerait immobile sur nos têtes, arrêté, ainsi la terre ne repose sur rien que sur la toute-puissance de Dieu. Et s'il était possible de percer notre terre de part en part, vous verriez en ce moment, en plein jour, à vos pieds, à travers le trou, les étoiles au ciel comme vous les voyez là-haut au-dessus de vos têtes. Car le ciel est aussi bien au-dessous de nous qu'au dessus de nous. » Il est difficile d'être plus lumineux et, à la fois, plus vivant. Et cependant nous n'avons là que des notes prises par un auditeur, nous travaillons sur un fantôme de sermon. Que devait être le sermon lui-même ? Et, pour ne pas quitter Berthold, ce « prince de l'éloquence chrétienne » comme on l'a nommé, que dire de la grâce qui anime cette description du printemps ou, plus exactement cet hymne à la beauté de la Création : « Comment un enfant dans le sein de sa mère pourrait-il rêver de la souveraine dignité et de la grâce souveraine du monde, du clair soleil et des claires étoiles dont le Dieu ToutPuissant l'a noblement orné, de la puissance des pierres précieuses, de leurs couleurs variées, des

(1) Franz Göbel, *Die Missionspredigten des Franziskaners Berthold von Regensburg*, Ratisbonne, Manz, éditeur, 1873, p. 429. Ce texte est une traduction en allemand moderne de l'allemand du XIII[e] siècle. Je le corrige au moyen du texte Hering, *Berthold von Regensburg, Ausgewählte Predigten*, Leipzig Richter, 1893, p. 82 qui lui aussi est une mise en langage moderne.

prairies diaprées, des propriétés des plantes, des fleurs éblouissantes, du goût des épices, des odeurs de la floraison, et des délices et des plaisirs et des joies que donnent aux hommes les enchantements de l'été, et le chant des oiseaux, et le son des instruments à corde et la douceur des voix humaines et la délectation que donne à l'homme l'aspect de son semblable ? » (1) Et ailleurs : « Si le chant des oiseaux pouvait parler, si le son de la harpe pouvait parler, s'ils pouvaient dire, ils diraient : nos voix enchanteresses, nos voix si variées, nos douces voix, nous ne les avons pas de nous-mêmes, nous les tenons de Celui que l'âme désire quand elle dit : je Le cherche dans toutes les créatures, dans la couleur des fleurs, dans la puissance des racines. » « Je Le cherche.... dans la couleur des fleurs, dans la puissance des racines », quelle strophe ajoutée au *cantique de Frère Soleil !* Et cependant « Tout cela est une toute petite chose en comparaison du ciel ! » Et c'est là « cette joie enfantine aux choses de la nature » qui est le point de départ de tout l'art moderne... Et de la meilleure prose allemande, de même qu'au même moment, au même point de ce que l'on a appelé la « palpitation des temps » — le mot est d'Eugenio d'Ors — le tertiaire Alighieri imprime pour toujours son cachet à la langue italienne.

* * *

Ce tertiaire, Dante, qui est un des géants de la pensée, ce prodigieux fils de saint François, quelle attitude adoptera-t-il à l'égard de la lutte pour la pauvreté qui déchire alors l'Ordre ? Va-t-il, lui, l'âme ardente, se jeter aux extrêmes ; va-t-il oublier la grande harmonie que le Dieu des suprêmes organisations a fait régner dans le monde ? Lui, l'artiste souverain de la forme et de la pensée, va-t-il être partisan de l'art pour l'art, je veux dire de la pauvreté pour la pauvreté et va-t-il considérer celle-ci, non comme un moyen de parvenir à la perfection, mais comme la perfection ? Sera-t-il avec les fanatiques, lui le grand passionné, avec les frénétiques et les visionnaires, avec les virtuoses de la pauvreté ? Perdra-t-il de vue les réalités de la vie et ce fait, qu'au moment où il écrit, l'amalgamation est presque complète entre la question religieuse et la question sociale ? Donnera-t-il dans le communisme intégral ? Dans la fantaisie individuelle ?

(1) Je traduis le texte vieil allemand cité par THODE, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, 2e édition, Berlin, Grote, 1904 p. 424 et s.

Il écrit en pleine bourrasque, quelle sera son attitude ? Que fera-t-il, lui qui a toujours beaucoup osé ? Suivons M. Schnürer dans l'étude de cette question.

Il faut noter d'abord, et M. Schnürer ne manque pas de le faire (1) que, dans son *Paradis*, Dante met l'éloge de saint François dans la bouche de saint Thomas et celui de saint Dominique dans celle de saint Bonaventure (2). Chose d'autant plus remarquable qu'il travaillait à ce couronnement de son œuvre sous Jean XXII, c'est-à-dire au moment même où la lutte pour la pauvreté, qui mettait dans des camps opposés franciscains et dominicains, allait atteindre son paroxysme. La controverse, déchaînée du vivant même de François, fait rage. Dante Alighieri se déclare contre Ubertin de Casale avec autant de netteté que contre Acquasparta, mais il le fait rapidement, sans insister, en une seule terzine, comme s'il ne pouvait faire autrement ; et sa modération à l'égard du dernier est d'autant plus méritoire qu'ils s'étaient combattus âprement sur le terrain politique. Même légèreté de touche à l'égard de ce qui, pour les premiers compagnons de François, avait été une pierre d'achoppement : la construction de la triple Église et du couvent cyclopéen qui l'accompagne : il affecte

(1) SCHNURER, III, 49.

(2) Voici dans quels termes SCHNURER, III, 14, caractérise l'action de saint Bonaventure au cours de son généralat (1257-1273) : « Il chercha à sauver de l'idéal de pauvreté, ce qui pouvait encore en être sauvé, et cela, en prenant son point d'appui dans la règle de 1223 et en limitant l'*usage* aux choses nécessaires ; il s'efforça aussi de supprimer dans la mesure du possible les difficultés avec le clergé séculier sans limiter la liberté de l'Ordre dans le soin des âmes. Enfin, il lui tenait à cœur d'assurer aux prêtres de l'Ordre l'activité scientifique et aussi de défendre l'Ordre contre le reproche d'avoir abandonné l'idéal de pauvreté. Par là ce saint, que l'Ordre vénérait comme son second fondateur, nous le voyons travailler dans la direction dans laquelle travaillait alors, en général, théoriquement et pratiquement, l'Église et qui, en fin de compte, était toujours l'objectif de la scolastique : équilibrer et concilier. Ce sera l'esprit dans lequel le pape Nicolas III, le 14 août 1279, rédigera la bulle *Exiit qui seminat.* » Plus loin, p. 171, M. Schnürer parle de Bonaventure comme du « grand guide littéraire des Frères mineurs dans la mystique » et il note, à propos des *Trois Voies de la Vie Spirituelle*, chères au P. Jean de Dieu, que nous en connaissons deux cent quatre-vingt dix-neuf manuscrits et que cette somme de ses expériences mystiques fut l'échelle qui devait conduire les siècles futurs de la voie purgative à la voie unitive par la voie illuminative. Quant à la question de savoir quel est l'auteur de ces *Meditationes de Vita Christi* qui eurent sur le développement de l'art la prodigieuse influence que l'on sait, M. Schnürer ne se prononce pas. Est-ce le franciscain Jean de Caulibus de San Gimignano qui, à la fin du 13[e] siècle ou au commencement du 14[e], les aurait composées pour une clarisse ? on peut en douter mais il ne faut pas oublier que, dans sa fameuse Dispute du Saint Sacrement au Vatican, Raphaël a réuni saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure et Dante, comme ils seront réunis dans les pages qui vont suivre.

de ne pas les voir et se contente, dans un vers mystérieux, de noter que lorsque, *du sein de la pauvreté*, l'âme de François retourna au royaume céleste, *il ne voulut pas pour son corps d'autre cercueil que la pauvreté*. A vous de réfléchir et de conclure. Même discrétion sur le rôle joué par fr. Élie ; il affecte de l'ignorer complètement comme il affecta d'ignorer son œuvre architecturale, la triple Église et son couvent cyclopéen. Même discrétion, d'un autre côté, sur le joachimisme. Saint Bonaventure fait remarquer à Dante l'âme lumineuse de Joachim de Flore « doué du don de prophétie » sans plus. Il serait difficile d'en conclure que Dante était fervent joachimite. Certes souvent il crie haut : au scandale ! Il est en cela disciple de Jacopone da Todi, et il l'est aussi en ceci : comme lui il méprise, ou crie bien fort qu'il méprise syllogismes et aphorismes, droit et médecine, et les affaires, qu'il inclut dans le même vers que le vol :

E chi rubare, e chi civil negozio (1)

vers que le bon Benvenuto da Imola commente (2) : « *E chi civil negozio*, c'est-à-dire les marchands, les artisans, qui se livrent au négoce et qui vivent dans la civilité, l'ordre et la politesse ; il n'ont pas l'air malheureux, mais leurs occupations et leurs métiers sont pleins de soucis infinis et de fraudes innombrables, car nous voyons aujourd'hui que chacun vit des dupes ; le marchand et l'artisan veulent-ils exercer leur profession fidèlement et légalement, ils ne gagnent rien et vivent dans la pénurie ; au contraire a-t-il recours aux falsifications et à la fraude, alors il peut s'enrichir *et vivre avec les autres (sic). Sic potest ditari et vivere inter alios !* »

Le même Benvenuto, aux mots *quanto son difettivi sillogismi* avait commenté, deux pages auparavant : « Les syllogismes sont souvent défectueux ; ainsi on argumente : le souverain bien peut tout donner à l'homme, or l'argent peut tout donner à l'homme, donc l'argent est le souverain bien. » Raisonnement

(1) *Parad.* XI. 6. Sur les vers 109 à 117 où Dante traite de la question de la sépulture de François, voir mon article des *Etudes Franciscaines*, T. XXIII, p. 586.

(2) Benevenuti de Rambaldis de Imola, *Commentum super Dantis Alighieri Comoediam*, Florence, Barbèra, Tome V, 1887, p. 51. Comparer ces lignes de Benvenuto avec ce que dit Dante, *Conv.* Trat. IV des *maudites* richesses : « Elles sont néfastes... Quelle n'est pas la crainte de celui qui les sent en sa possession, soit qu'il chemine, soit qu'il séjourne, non seulement lorsqu'il veille, mais encore lorsqu'il dort ; il craint, non seulement de perdre son avoir, mais encore sa vie pour son avoir. Ils le savent bien, les pauvres marchands qui vont par le monde, qu'une feuille agitée fait trembler... » Tout le traité est à méditer.

qui n'est pas celui de Dante si nous en croyons les terribles imprécations du neuvième chant du *Paradis* contre la monnaie de sa patrie, contre le maudit florin d'or, qui répand dans le monde les lamentations, qui corrompt brebis et agneaux, qui change le pasteur en loup et corrompt toute chose. Richesse et vertu, semble-t-il dire, ne seront jamais sœurs.

Au chant XXI, *in fine*, du même *Paradis*, il note qu'autrefois Pierre et « ce grand vase de l'Esprit -Saint » Paul, allaient maigres et nu-pieds, et il incrimine les modernes pasteurs qui chevauchent superbement. — François, que le poète a mis immédiatement auprès du Christ dans la terzine fameuse : « Depuis onze cents ans que la pauvreté a perdu son premier époux... celui-là seul... », François, dis-je, le « premier » après le Sauveur du monde, marchait nu-pieds ; il avait défendu à ses disciples de monter à cheval, et ses biographes mettent en lumière sa maigreur.

François défend à ses enfants de solliciter des privilèges en cour de Rome ; Dante — *Paradis*, XXVII, vers 52 et suivants — fait parler saint Pierre, le rouge au front et le visage en feu, des « privilèges vendus et mensongers », *privilegi venduti e mendaci.* Buti note : « Dante n'aurait pas eu le droit de prononcer de semblables paroles ». Dante, le Dante du vers souvent cité :

Theologus Dantes, nullius dogmatis expers

« aussi les met-il dans la bouche de saint Pierre. » Pas plus que Jacopone, « vieux lion enchaîné dans son cachot souterrain, prébende qu'il avait gagnée en cour de Rome », Dante ne reconnaît la légitimité de Boniface VIII ; il le considère comme un usurpateur et un simoniaque et fait de lui, au XIXe chant de l'*Enfer*, un effroyable portrait qui ne cadre pas avec celui que trace le bon commentateur Benvenuto da Imola. Ce dernier écrit : « Boniface descendait d'une noble maison. Il était d'esprit plus superbe qu'il ne convient à l'homme revêtu de la dignité sacerdotale ; dominateur, il aimait la gloire et l'état ecclésiastique ; sa prudence et sa puissance le rendaient formidable ; riche, il entassait sans conscience, alléguant qu'il était licite de tout faire pour l'exaltation de l'Église ; il magnifia les siens et les enrichit beaucoup. » (1) En regard de ces lignes qui rendent un son de calme plénitude, mettez

(1) BENEVENUTI DE RAMBALDIS DE IMOLA, *Commentum*. Tome II, p. 43.

les invectives de haine mêlées d'effroi qui fulgurent au XXVII[e] chant de l'*Enfer* :

Lo principe de' nuovi Farisei
Avendo guerra presso a Laterano
E non con Saracin, nè con Giudei ;
Ché ciascun suo nimico era cristiano...

terminées par l'évocation de l'héroïsme des défenseurs de Saint Jean d'Acre en 1291 et des vertus de la corde franciscaine « qui faisait maigrir ceux qui la portaient » ; pesez ces paroles et leur place dans le poème, et vous vous direz : Dante est proche des Spirituels. D'autant plus que dans mainte et mainte allégorie sa façon de penser, de juger et de critiquer cadre avec la leur ; comme certains d'entre eux que la calamité, en s'abattant sur eux, semble avoir mis hors de pair, qui ont pleuré, lutté et surmonté, et aussi rêvé, et accumulé l'animosité, il a des écarts de langage qu'expliquent l'ardeur et les amertumes de sa vie politique, mais qu'elles ne justifient pas, mais toujours, comme tant de Spirituels, il prend son point de vue de l'idéal. Il tend à l'harmonie, à l'ordre, à la subordination. L'unité dans l'universel, voilà son but. Tout engrener dans la recherche du bien commun, faire la synthèse du bien commun, se cabrer contre tout ce qui s'oppose au bien commun, et par un long effort s'élever jusqu'à l'Amour « qui meut le soleil et les autres étoiles », voilà le but suprême de sa vie.

Et voilà pourquoi Dante, ami des Spirituels, place au premier rang des fils de saint François, saint Bonaventure, dans la bouche de qui il met ces mots d'une suprême modération : « Si tu feuillettes le livre (de nos constitutions) plus d'une page tu trouveras avec la note : je suis ce que j'étais. » (1) Comme saint Bona-

(1) C'est ce sens de justice et de pondération qu'il faut donner aux vers *Par.* XII, 121-123. J'ai traduit très largement. Saint Bonaventure veut dire : « Au fond, les règles qui nous régissent ont conservé l'essentiel de leur caractère primitif ; seulement il ne faut pas (vers 124-126) que ce soient Ubertin de Casale ou Mathieu d'Acquasparta qui les interprètent. » *Ancor* du vers 122, équivalent de *hanc horam*, doit être traduit par : « encore aujourd'hui » c'est-à-dire, non pas : « à la date du vendredi saint de l'an 1300 » mais après 1318, date où le poète écrivait le chant XII du *Paradis*. Quant au singulier *carta* du même vers 122, les vers 124-126 m'incitent à le traduire non pas « une page » mais « plus d'une page ». En un mot, saint Bonaventure veut dire : « nos règles sont bonnes et ne marquent pas une dégénérescence, mais à condition d'être interprétées dans un sentiment élevé d'équilibre spirituel et moral ». C'est sur la rectitude dans l'interprétation qu'il faut mettre l'accent.

venture, le tertiaire Dante est un conciliateur ; comme lui il se tient à égale distance des extrêmes ; les horizons de l'un et de l'autre sont également illimités et par là même, calmes dans leurs lignes essentielles (1).

* * *

Mettre l'unité dans l'universel, ce fut aussi le but du formidable et magnifique labeur qui permet à M. Schnürer de nous offrir ses trois volumes, sa *Somme*. On sort de leur lecture frappé d'admiration par leur irréprochable plénitude. M. Schnürer y a travaillé pendant quarante ans. Nous avons choisi dans cette étude d'ensemble quelques pages concernant deux ordres, unis, pour me servir des paroles d'un abbé du Mont-Cassin, « par les nécessités d'une inébranlable charité » afin de signaler au lecteur ce qu'est cette mer — j'emprunte la figure à Dante — que sillonne ce grand vaisseau. Le travail vraiment est admirable. Il mériterait un plus vaste coup d'œil. Demandons-lui encore la réponse à cette question : Et aujourd'hui ? aujourd'hui quelle est la place de l'Église dans la civilisation ?

(1) Si Dante montre une connaissance approfondie des difficultés qui assaillaient l'ordre de saint François, il en va tout autrement de ses commentateurs immédiats. En 1340 son fils Pierre publie un commentaire de la *Divine comédie*. Sur Ubertin de Casal il ne sait écrire que les mots suivants : « Il composa un petit livre intitulé *Proloquium de potentia Papae*, dans lequel il interprète trop étroitement l'Écriture. Il y soutient que, pour être pape, le pape doit avoir ce que Pierre avait. » Pierre Dante ignore *l'Arbor vitae* et la lutte pour la pauvreté. — Benvenuto da Imola compose son commentaire en 1379. Sur Ubertin il écrit : « Il interprétait trop étroitement l'Écriture Sainte dans ses expositions. Il composa en effet un *traité sur l'Apocalypse* (*sic*) où il fit les plus fructueuses expositions et dit beaucoup de choses affreuses de l'Église et de ses pasteurs ; aussi ce livre a-t-il souvent été condamné et prohibé dans tous les chapitres. » De l'*Arbor Vitae*, des déchirements intérieurs de l'ordre, aucune notion. — Vers 115 à 120 du même chant XII du *Paradis*, qui d'ailleurs sont généralement bien mal compris, saint Bonaventure, parlant de saint François déclare : « Des fils, qui autrefois marchaient droit, les pieds dans les traces de ses pieds, aujourd'hui, changés, lui tournent les talons ; et bientôt l'effet s'en fera sentir et plus d'un s'en plaindra quand l'ivraie sera rejetée hors de l'arche. » Saint Bonaventure fait allusion à la prochaine condamnation des extrémistes. Benvenuto comprend : franciscains et dominicains seront prochainement rejetés du sein de l'Église, et il commente : « Ces deux ordres éminents des Prêcheurs et des Mineurs, autrefois deux resplendissantes lumières du monde, subissent une éclipse considérable et sont sur leur déclin ; ils ont entre eux guerre ouverte et discordes intestines, et par conséquent ils semblent ne pas devoir durer longtemps. On ne peut donc qu'approuver ce moine de saint Benoît, qui taxé de laxisme par un Frère Mineur lui répondit : quand François sera aussi âgé que Benoît nous reprendrons cette conversation. » *Les deux ordres sont en guerre ouverte*... Le commentateur ne s'est même pas aperçu que Dante les présente dans une union parfaite.

La révolution française a donné aux masses une importance de plus en plus considérable ; le troisième et le quatrième état devenaient des puissances qui souvent dominaient le développement technique et social ; il y avait partout lutte intellectuelle. L'Église catholique y trempa ses forces, prit part à la bataille, soit pour nier, soit pour affirmer, combattit les principes et les mouvements anti religieux, s'acquit de nouvelles sympathies et de nouveaux alliés. Le romantisme vint, réagit contre le rationalisme sans âme, inspira aux hommes cultivés un nouvel intérêt pour les choses spirituelles. En Allemagne, en France, en Angleterre, c'était une renaissance d'un nouveau genre, une glorification du passé national, une compréhension des services rendus par l'Église Catholique, une réhabilitation du moyen-âge. On se passionnait pour le gothique, autrefois tant honni, et pour les restes du passé, les églises étaient réparées, les auteurs de ce que l'on appelait auparavant « les siècles de ténèbres », « la grande nuit », reprenaient leur valeur profonde, étaient admirés, étaient imités, et créaient une nombreuse descendance qui, aujourd'hui plus que jamais, est à l'honneur ; on étudiait leurs langues et leurs lois, et Frédéric Ozanam démontrait que l'Église catholique avait été la mère de la civilisation occidentale.

Le droit de réunion, celui d'association, la liberté de la presse, enfin conquis par les libéraux, le sont au profit des catholiques comme des autres citoyens. Dans les pays où ceux-là ne sont encore que des citoyens de seconde classe, ils s'en servent pour conquérir l'égalité devant la loi. Ainsi les Irlandais sous la conduite d'O'Connel. Ainsi les catholiques allemands. Presse, représentants du peuple, réunions et unions permettent à l'Église de continuer à faire sentir son action féconde de plein air, et profonde.

Quand les mouvements sociaux passent au premier plan, l'Église est appelée à jouer son plus beau rôle : celui de conciliatrice entre les classes et cela même au profit de ceux qui avaient tout fait pour l'écarter de la vie publique. Police et puissance militaire étaient désarmées devant les troubles de l'âme, c'est aux remèdes moraux qu'il fallait avoir recours ; l'expérience apprenait que seules les lois de la conscience étaient capables de résoudre les conflits sociaux, que sans la paix et les concessions mutuelles le progrès était impossible ; et l'on se tournait vers l'Église. Et, chose inattendue, les esprits changeaient de direction ; d'autres temps étaient venus : l'on parlait moins de « l'Église ennemie

du progrès ». Et celui qui pénétrait dans un musée ethnographique où l'œuvre des missionnaires dans les pays extra-européens était exposée hésitait plus que tout autre à répéter la vieille accusation, de même qu'aujourd'hui quiconque entre dans une bibliothèque a un mouvement de reconnaissance vers la gravité bénédictine. Quand on jette un coup d'œil sur l'interminable liste de savants catholiques qui va de fr. Roger Bacon à Pasteur, de Raymond Lulle à Claude Bernard et à Branly, peut-on encore jouer du « catholique arriéré » et quiconque a le sentiment de la synthèse peut-il parler légèrement de la philosophie du moyen-âge ? Aussi les temps où l'on en raillait s'éloignent-ils. Et quelqu'un, même parmi ceux qui définissent le moyen-âge : « l'âge où l'on parlait mal le latin », tout en le parlant eux-mêmes très mal ou pas du tout, ignore-t-il à qui nous devons la conservation des chefs d'œuvre intellectuels de l'antiquité ? N'est-ce pas l'atmosphère des *scriptoria* qui les a préservés ? N'est-ce pas elle qui perpétue l'ineffable concert ?

Sans l'Église, pas de civilisation, chacun aujourd'hui le sent. Cette civilisation, elle l'a créée. Elle a sa méthode qui a fait ses preuves. Ne l'oublions pas lorsque nous lisons cette ligne lumineuse de Salluste : « *Imperium facile his artibus retinetur, quibus initio partum est.* » (1)

H. MATROD

(1) SCHNÜRER, Tome III, pages 426 à 429.

L'OFFICE DIVIN CHEZ LES FRERES MINEURS AU XIIIe SIECLE

Sous ce titre paraissait chez Lethielleux, en octobre 1928, un ouvrage de XXXVI-222 pages in octavo, avec huit planches hors texte. De nombreuses revues françaises et étrangères s'en sont occupées, avec plus ou moins d'étendue et de compétence selon la nature du périodique, et, à part une exception ou deux, avec un intérêt et une bienveillance qui nous ont touché. Nous remercions les recenseurs bien sincèrement ; nous nous efforcerons dans nos travaux ultérieurs de profiter des desiderata exprimés.

Dès maintenant nous tenons à nous expliquer au sujet de deux critiques d'une portée plus générale. La première est celle du Révérend Père Octave d'Angers, O. M. C., qui s'élève dans le nº des *Études Franciscaines* de janvier-février 1929, contre notre conception de l'office de la Curie au XIIe siècle, avant son organisation par Innocent III et son admission par les Frères Mineurs. La seconde critique de quelque importance formulée est l'oubli documentaire du manuscrit latin de la Bibliothèque Nationale 4162 A, manuscrit qui renferme un Ordo de la Curie, du temps d'Innocent, mais datant seulement de 1365. Cette critique a été généralisée après que les deux liturgistes éminents, Monsieur l'Abbé Leroquais et Monsieur l'Abbé Andrieu, l'eurent signalée, le premier dans le nº d'avril-juin 1929 de la « *Revue d'Histoire de l'Église de France* » ; le second dans le nº de juillet 1929 de la « *Revue des Sciences Religieuses* ».

Nous allons exposer notre pensée au sujet de ces deux critiques. Nous commencerons par celle de Messieurs Andrieu et Leroquais : l'oubli documentaire du manuscrit 4162 A de la Bibliothèque Nationale, pour poursuivre plus à loisir une fraternelle mise au point avec le R. P. Octave d'Angers, au sujet de l'état primitif de l'office de la Curie.

I. L'OUBLI DOCUMENTAIRE DU MANUSCRIT 4162A DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

A dessein nous disons « oubli documentaire », car nous n'ignorions ni le manuscrit, ni les études de Monsieur l'Abbé Andrieu (1) à son sujet. Mgr J. P. Kirsch, professeur à l'Université de Fribourg, nous communiqua en effet en 1926 ces travaux. Nous même, à la Bibliothèque Nationale, nous eûmes le souci de feuilleter le manuscrit et de le consulter, mais sa date tardive, 1365, et sa parfaite concordance avec les « Breviaria » que nous manipulions, nous le fit mettre de côté à cette époque, dans le dessein d'y revenir un jour. Au moment de dresser le dossier de nos sources et la table de notre bibliographie, sa fiche nous échappa, et il ne figura ni sur l'une ni sur l'autre liste. Nous regrettons cette omission, sans contrition parfaite cependant, car cet oubli a été pour nous l'occasion d'étudier plus à fond ce document de réelle valeur, et nous espérons, malgré les obligations inhérentes aux devoirs d'état, livrer au public une édition critique de cet Ordo d'Innocent III.

Monseigneur J. K. Kirsch, y voit une suite naturelle de notre premier travail. De son côté Monsieur l'Abbé Leroquais, qui songeait à en parler, nous a écrit : « Mgr Kirsch a tout à fait raison, et je me joins à lui pour vous engager à étudier ce manuscrit ». D'aucuns regretteront et non sans motif, et s'étonneront peut-être même de la condescendance de l'auteur des « *Sacramentaires et Missels Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France* », ouvrage désormais classique. Pour nous, nous nous réjouissons de pouvoir entreprendre ce travail avec l'approbation de tels maîtres, et nous nous efforcerons de faire tout le possible pour ne pas trop décevoir des espoirs si charitables et si bienveillants.

Mais nous ne voulons pas attendre ce travail pour élucider une question, qui s'est posée, et qui pourrait se poser : L'oubli de ce document, ou plutôt l'oubli de sa mention dans nos sources ou notre bibliographie, a-t-il eu sur l'ouvrage de sérieuses répercussions ?

(1) *Immixtio et Consecratio.* La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen-Age. Paris 1924, p. 84-85 et 188-189 — Le missel de la chapelle papale à la fin du XIIIe siècle, dans les *Miscellanea Fr. Erhle* T. II, Rome. 1924, p. 360-361. — Note sur un exemplaire de l'Ordinaire papal transcrit en 1365 par le Cardinal Albornoz dans *Revue des Sciences Religieuses*, V-1925, p. 275-278.

Avant d'apporter le résultat de la confrontation de ce manuscrit avec notre travail, voici ce qu'en pense Monsieur Andrieu, d'après sa recension déjà mentionnée : « Je suis porté à croire, sans avoir étudié le cas de près, que les conclusions du R. P. n'en seraient que confirmées ».

Nous avons étudié le cas de près, suivant ligne par ligne le manuscrit 4162 A, en le comparant avec « L'Office divin chez les Frères Mineurs au XIIIe siècle » et plusieurs autres manuscrits de la Bibliothèque Nationale, qui nous servirent naguère, entre autres les Bréviaires inscrits sous les indices 1045, 760 et 746.

Nous n'avons trouvé aucune différence ni pour le texte de l'office (1), ni pour la structure des Heures Canoniales, ni pour l'organisation de l'office, ni pour les suppléments aux Heures, tels que Office de la Ste Vierge, Office des défunts, Preces des jours simples ou des féries de l'Avent ou du Carême, litanies des Saints, psaumes de la Pénitence, psaumes graduels.

Par contre, comme cet Ordo est à l'usage de la Cour Pontificale tant pour la Messe que pour l'office, les indications de l'office à réciter pour tel ou tel jour sont enchevêtrées au milieu de nombreuses et longues rubriques, détaillant l'ordonnance des cérémonies présidées par le Pape. Le Calendrier a quelques légères variantes, que nous allons relever et que nous avions signalées d'ailleurs dans notre ouvrage.

Voici d'abord les principales références des rubriques propres aux cérémonies présidées par le Pape :

Feuillet 4 : rubriques fixant pour le Dimanche « Gaudete » les fonctions de la station à St-Pierre. Ces rubriques seraient à confronter avec l'Ordo Romani XII de Cencius. (P. L. M. T. 78).

Feuillet 8 : rubriques déterminant la célébration de la fête de Noël par le Pape à Sainte-Marie Majeure.

Feuillet 15 : rubriques statuant l'organisation d'une procession instituée par Innocent III, présidée par le Pape, et devant se dérouler le 2e Dimanche de l'Épiphanie, pour aller de St-Pierre du Vatican à l'Hôpital du Saint-Esprit.

Feuillet 16 : ordre d'Innocent III précisant l'ordre des « suffrages » D. p. Innocentius praecepit nobis capellanis suis sacerdotibus qui eramus apud illum ut hae suffragia faciemus omnibus diebus finalibus...... in primo de die, secundo de cruce, tertio de apostolis Petro et Paulo, quarto de pace.

(1) Cependant il faut souligner que les leçons des Dimanches de l'Avent sont ou comme d'ordinaire ou d'après Innocent III.

Feuillet 20 : description de la cérémonie des Cendres à Ste-Anastasie.

Feuillet 24 : Le Pape à Sainte-Croix de Jérusalem le 4e Dimanche de Carême. La Rose d'or.

Feuillet 26-40 : nombreuses rubriques pour prévoir les cérémonies de la Semaine Sainte à Rome, présidées par le Pape.

Dans la partie de l'Ordo réservée au Sanctoral, la présence du Pape dans les cérémonies est signalée au feuillet 55 pour la bénédiction des cierges, le jour de la Purification de Marie ; au feuillet 59, pour la procession de Saint Marc ; au feuillet 63, pour la fête de St Jean Baptiste, au Latran ; au feuillet 64, pour la solennité de Saint Pierre et de Saint Paul au Vatican.

Comme l'Ordo est dressé à l'usage de la Curie, le Calendrier présente quelques légères divergences avec le même office en usage chez les Frères Mineurs, divergences d'ailleurs signalées dans notre ouvrage, p. 153-164. Nous ne trouvons pas dans ce Calendrier les fêtes suivantes : 25 mai, Translation de St François d'Assise ; 13 juin : St Antoine de Padoue ; 17 septembre : Stigmates de St François. Au 4 août nous trouvons pour St Dominique mention d'une simple mémoire ; au 18 novembre St Pontien l'emporte sur Sainte Élisabeth de Hongrie ; enfin le 6 décembre, la fête de St Nicolas de Mire est célébrée sous le rite de double de I^{e} classe, en tant que patron de la chapelle de la Curie. « In festo beatissimi patris nostri Nicholaï qualitas officium sit celebrandum dicamus ». Suit une importante rubrique, donnée toute entière par M. Andrieu dans sa « Note sur un exemplaire de l'ordinaire papal transcrit en 1365 pour le Cardinal Albornoz. (*Revue des Sciences Religieuses*, t. V, 1925).

Les fêtes du Très Saint Sacrement et celle de la Très Sainte Trinité ne sont pas mentionnées.

L'identité de l'office que nous avons décrit dans notre travail et celui que nous détaille l'Ordo 4162 A, dit d'Innocent III, demeure un fait acquis, et l'oubli documentaire de ce manuscrit ne porte donc aucun dommage à notre ouvrage. Comme le note Monsieur Andrieu, nous aurions omis de citer un témoin de plus et c'est tout.

Il ne sera pas sans intérêt cependant d'esquisser les conclusions générales qui semblent se dégager de la découverte de ce Codex, tant pour l'office de la Curie en particulier que pour l'histoire du Bréviaire Romain en général.

Si, en effet, le titre du manuscrit 4162 A « In nomine Domini ncipit ordo romanae ecclesiae, quem consuevimus observare tem-

pus Innocentii III papae et aliorum pontificum » était suffisant pour attribuer l'ordonnance primitive de cet ordo, sinon à Innocent III lui-même, du moins à ceux qui travaillaient sous son inspiration — et pourquoi cette attribution ne serait-elle pas légitime ? — il s'ensuivrait que nous serions en possession, grâce à M. Andrieu, de l'un de ces manuscrits que Raoul de Tongres déclare avoir vu à Rome, dans le courant du XIVe siècle. « Et hujus officii ordinarium vidi Romae tempore Innocentii tertii recollectum. » (*De Canonum Observantia.* Prop. XXII Ed. Mohlberg. Radulph de Rio. T. II. p. 125).

Il s'ensuivrait en outre que nous serions objectivement mieux renseignés sur l'œuvre liturgique d'Innocent III. Jusqu'ici tous les auteurs sont unanimes à reconnaître que son influence sur l'office de la Curie, et cela après le témoignage classique de Salimbene « Innocent III entreprit une réordonnance, une amélioration, une épuration de l'office ecclésiastique où il introduisit aussi du sien » fut très grande ; mais en quoi consiste-t-elle exactement ? Les auteurs ne sont pas d'accord.

Le R. P. Octave d'Angers affirme que l'œuvre de ce pape fut, pour l'usage de la Curie, la substitution de l'office du Latran à celui de St-Pierre du Vatican. Sa thèse paraît la plus conforme aux documents actuels, comme nous le reconnaîtrons incessamment. Cependant, il nous semble, que même avec ce document, un certain mystère entoure l'œuvre liturgique d'Innocent III, parce que nous ignorons ce qui était avant lui l'office de la Curie, parce que le texte de Salimbene ne parle que de réorganisation. La nouvelle ordonnance, terme assez vague, et qui de prime abord ne semble pas supposer la révolution mise en avant par le R. P. Octave, parce que enfin le titre même du Codex ne nous révèle nettement qu'une chose : L'usage de la chapelle papale du temps d'Innocent III.

La connaissance de ce manuscrit nous apporte enfin un appoint considérable pour confirmer les principales conclusions de notre travail : « En 1223, le Pape Honorius III donne à l'ordre des Frères Mineurs comme Liturgie, comme office divin, la Liturgie, l'office de l'Église Romaine. Les Mineurs acceptent cet office comme un trésor, le dépouillent de son cadre basilical, sans nul doute précieux, mais qui ne pouvait convenir ailleurs qu'à Rome. Ce trésor, les Franciscains le conserveront comme un dépot sacré, tout en l'adaptant dans une « seconde édition » aux exigences de leur vie religieuse et des nécessités de leur temps. Partout où leurs monastères s'implanteront, où leurs

pas de missionnaires sèmeront l'Évangile, ils le feront connaître, préparant l'unification liturgique du XVIe siècle. (1)

Nous affirmions catégoriquement en d'autres termes que les Frères Mineurs reçurent un Bréviaire déjà organisé (2), dont ils devinrent à travers la Chrétienté les propagateurs. Le manuscrit 4162 A de la Bibliothèque Nationale enlève tout doute à ce sujet, et nous renseigne sur l'état de l'office de la Curie avant son adoption et son adaptation par les Frères Mineurs, voilà son principal mérite. Il en a un autre, c'est qu'il nous permet de constater d'une façon plus éclatante, malgré des abus dans l'usage, avec quelle fidélité constante les Enfants de S. François conservèrent le dépôt qui leur fut confié par Honorius III, en 1223, puisque l'office décrit dans cet Ordo, dit d'Innocent III, est le même que celui des Frères Mineurs du XIIIe siècle au XVIe siècle, et depuis cette époque le même que celui de l'Église Romaine.

II. L'ÉTAT DE L'OFFICE DE LA CURIE AVANT INNOCENT III.

Le R. P. Van Doren, O. S. B.,dans sa recension, prétend que le R. P. Octave d'Angers s'oppose à notre thèse tandis qu'en réalité il ne s'oppose à notre travail que sur un point bien déterminé : L'office de la Curie pendant le XIIe siècle. C'est prendre la partie pour le tout, erreur de logique que nous tenons à souligner à cause de l'importance de la revue, où cette recension a paru : *Revue d'Histoire Ecclésiastique de Louvain*, juillet 1929 (3).

Voici ce que dit le R. P. Van Doren : « Il (Le P. Le Carou) répète que l'office des Frères Mineurs n'est autre que l'office de la Basilique du Latran, et non celui de Saint-Pierre ou des autres basiliques (p. 98, 177, 186, etc). Un autre franciscain cependant, en se basant sur les mêmes sources, arrive à des conclusions opposées. » Et suit une citation du P. Octave : « Au milieu du XVIe S. (erreur typographique sans doute, car l'original porte XIIe S.), la Curie Pontificale faisait l'office non comme au La-

(1) Office Divin chez les Frères Mineurs au XIIIe, p. 218.

(2) O. c. p. 191.

(3) Toute cette recension d'ailleurs, sous une apparence de clarté, dans un style tranchant, fournirait ample matière à distinctions pour un philosophe, habitué à exiger d'une phrase qu'elle ne dise que ce qu'elle doit dire, et sûrement un liturgiste sans parti pris ferait de nombreuses réserves sur la plupart des affirmations, tant l'histoire, même liturgique, s'accommode peu, aimait à souligner Mgr Batiffol, de ces phrases tranchantes, qui laissent supposer tout et n'apprennent rien.

tran, mais à peu près comme à Saint-Pierre ». (*Etudes Franc.*, t. XII, 1929).

Qui ne voit à première vue le formidable quipropro ? Le R. P. Octave parla de l'office au XIIe, et nous parlons de l'office au XIIIe S. ; le R. P. Octave a en vue l'office de la Curie avant Innocent III, et nous parlons dans tout l'ouvrage de l'office des Frères Mineurs après Innocent III, et le R. P. Van Doren affirme sans sourciller : « Ils arrivent à des conclusions opposées en se basant sur les mêmes sources ». Oui, nous arrivons à des conclusions opposées, mais nullement pour l'office des Frères Mineurs, mais pour une question très secondaire dans notre travail : L'état de l'office de la Curie avant les Frères Mineurs. Ce problème tient dans notre ouvrage exactement trois pages, pages 72, 175, et 176, et encore nous déclarons formellement : « Si nous ne craignions d'abuser des conjectures toujours périlleuses dans le domaine historique, nous nous permettrions d'esquisser un essai d'explication sur la manière dont durent s'opérer la formation et l'évolution de l'office de la Curie jusqu'à Innocent III qui le mit au point » (p. 176 op. cit).

Sur ce point précis, le R. P. Octave rejette notre manière de voir, manière hypothétique d'ailleurs, et propose une autre hypothèse qui nous paraît, nous l'avouons en toute sincérité, sinon certaine, du moins dans l'état actuel des recherches et des sources connues sur cette question obscure, plus fondée objectivement.

Mais de cette divergence de vues entre deux auteurs sur un point très particulier, conclure à une opposition radicale, c'est une méprise singulière qui ressortira d'autant mieux lorsque nous aurons placé sous les yeux du lecteur le jugement du R. P. Octave sur l'ensemble de notre travail. Et comme nous ne voulons pas mettre en doute ni la bonne foi du R. P. Van Doren, la question n'en vaut pas la peine, ni sa compétence liturgique, qui peut se vanter de ne se tromper jamais même comme spécialiste ? Comme par ailleurs nous ne saurions nous arrêter à la pensée qu'il ait eu dessein d'opposer deux hommes pour le plaisir de les opposer, deux hommes qui n'ont nulle envie de s'opposer, mais de se compléter, il nous reste à croire, à la décharge du R. P. Van Doren, qu'il a été saisi par la manière dont le R. P. Octave présente sa théorie sur l'état de l'office de la Curie avant Innocent III, et qu'ainsi le jugement porté par le R. P. sur l'ensemble de l'ouvrage lui a échappé.

Le Révérend Père Octave d'Angers nous contredit en effet

tellement peu sur le fond de notre travail qu'il dit textuellement, après avoir signalé notre méthode de composition : description objective de l'office divin dans un couvent de Frères Mineurs vers 1260 et de l'office basilical du Latran vers 1143 : « Puis un parallèle serré de très près entre les deux offices précédemment décrits, celui de Latran au XIIe S. et celui des Frères Mineurs au XIIIe siècle fait l'objet du chapitre III.

De cette comparaison intuitive, *se dégage impérieuse la conclusion* (c'est nous qui soulignons) *que l'A., au chapitre IV précise et développe : L'office des Frères Mineurs au XIIIe siècle n'est autre que l'office de la Basilique du Latran au XIIe siècle.* »

Et le Révérend Père continue : « Justice est donc faite désormais des principales accusations du prévost de Tongres, de celle surtout où il contestait la « romanité » du Bréviaire franciscain, que le P. de C. met au contraire dans un relief saisissant ; de celle aussi qui s'obstinait à nous représenter les Fils de saint François, les ciseaux en main, taillant et mutilant sans pitié les vénérables formules où l'Église de Rome avait fixé sa prière. Pour quelques pauvres versets, d'origine douteuse, en effet supprimés, que de compensation : hymnes, capitules, absolutions et bénédictions de Matines, Heures de la Vierge etc. Pour le Temporal, les Mineurs eurent, il faut l'avouer, moins d'égards mais les atteintes qu'ils lui portèrent ne datent pas du premier âge ; il faut attendre plus d'un siècle pour surprendre chez eux l'action de tendances nouvelles, qui dut alors être plus ou moins générale.

Abstraction faite de la réorganisation du Psautier par Pie X, nous prions donc bien aujourd'hui comme autrefois priait la Basilique Mère de toutes les Églises, et si en 1568, l'office du Latran est devenu celui de la catholicité entière, disons bien haut que c'est aux Frères Mineurs que nous le devons. » (*Etudes Franciscaines.* T. XLI, janvier-février 1929, p. 100-101).

On voit dès lors comment le R. P. Octave d'Angers s'oppose à notre travail, dont il reconnaît parfaitement la « valeur intrinsèque » et admet les conclusions générales sur l'Histoire du Bréviaire Romain.

Ce point admis, abordons maintenant la thèse que le R. P. propose, au sujet de l'origine de l'office de la Curie, et qui s'oppose à notre hypothèse.

Auparavant nous croyons utile de remémorer les grandes lignes de notre ouvrage, afin de bien situer la question qui divise le R. P. Octave et nous.

Notre but était de rechercher objectivement ce que recélaient de juste les griefs de Raoul de Tongres contre l'office de la Curie Romaine et des Frères Mineurs, et de vérifier d'après les documents les affirmations du regretté et si éminent Mgr Battifol dans son *Histoire du Bréviaire Romain* sur le même sujet. Notre champ d'investigation était donc limité. Nous résolûmes de suivre Raoul de Tongres pas à pas, autant du moins que nous le permettraient les sources. Raoul, prieur de Tongres, comparait l'office des Frères Mineurs à l'office Basilical de Rome, du Latran spécialement, et accusait le premier d'avoir supplanté le second et d'avoir faussé la tradition (1). Nous avons rétabli, dans un premier chapitre, l'état de l'office divin, tel qu'il se célébrait chez les Franciscains au XIIIe siècle et cela pendant la semaine du 30 septembre au 7 octobre 1260. Nous entreprîmes le même travail pour l'office basilical à Rome, au XIIe siècle, mais pour la semaine du 20 au 27 juin 1926. Notre choix se porta sur ces deux semaines, parce que dans chacune d'elles se trouvaient tous les types d'office en usage, office dominical, office férial, office sanctoral à tous les degrés ; nous pouvions ainsi comparer les deux offices, celui des Frères Mineurs et celui du Latran, plus complètement. Cette évocation de l'office basilical du Latran pendant une semaine, devint l'objet de notre deuxième chapitre intitulé : *L'origine romaine du Bréviaire des Frères Mineurs*.

L'état de l'Office divin à Rome au XIIe siècle nous ménagea une véritable surprise, car aucun auteur n'avait signalé jusqu'à présent la multiplicité des offices à Rome au XIIe siècle. Nous en avons établi l'existence au moins pour deux offices bien différents, celui de la Basilique de Saint-Pierre au Vatican, et celui de la Basilique du Latran (voir notre ouvrage p. 61 à 74. Différents offices à Rome au XIIe siècle).

A propos de cette innovation dans l'« Histoire du Bréviaire Romain » le R. P. Van Doren, nous pose, dans la même *Revue d'Histoire Ecclésiastique* de Louvain, cette question « La conclusion » : à Rome, il y a au XIIe siècle plusieurs offices appartenant à la même famille liturgique, mais s'opposant essentiellement

(1) Voir spécialement Propositio XXII : Ordo sanctæ Romanæ Ecclesiæ non ex usu Fratrum Minorum, sed ex sacris canonibus, scripturis authenticis, libris nostris antiquis generalique et locorum proportionali consuetudine colligatur. » De l'ouvrage : *De canonum observantia*, livre de Raoul de Tongres, remarquablement édité par D. Mohlberg. O. S. B. 1915.

comme individus » (page 98), est-elle d'accord avec l'état actuel des études liturgiques ?

Oui et non, cela dépend du sens donné à ce mot « accord ». Si par « accord » le R. P. Van Doren entend le statu quo, ou une simple conclusion des découvertes antérieures ; alors, nous reconnaissons que nous ne sommes pas d'accord avec les études liturgiques à l'état actuel, puisqu'aucune n'en parlait jusqu'à présent, mais si par « accord » l'on entend un progrès obtenu grâce aux travaux des prédécesseurs, et tout travail de spécialisation sérieuse ne doit-il pas viser à ce but ? nous ne voyons pas comment nous ne serions pas d'accord avec l'état actuel des études liturgiques, puisque, comme ceux qui s'adonnent à ces travaux, nous avons fait notre possible pour établir la vérité de ce qui a été et non ce que nous voudrions qui fût. Le P. Van Doren pourra nous blâmer de cette innovation, mais nous sommes convaincus que les documents l'imposent, innovation contre laquelle d'ailleurs nul autre ne s'est insurgé, et qui réserve certainement pour des études ultérieures sur l'Histoire du Bréviaire Romain, sinon du Bréviaire en général, d'intéressantes lumières.

Cette difficulté inattendue résultant de la multiplicité des offices à Rome au XII[e] siècle une fois résolue, le même problème, au sujet de l'origine romaine de l'office des Frères Mineurs, demeurait à résoudre mais sous un aspect nouveau. Puisque à Rome, il y a plusieurs offices, plusieurs manières de réciter les louanges divines, à quelle manière, à quel office s'affiliait l'office des Enfants de saint François ? (p. 61. L'office divin chez les F. M. au XIII[e] siècle). Une analyse sommaire nous fixa sur les rapports entre l'office du Latran et celui des Frères Mineurs, celui qu'ils récitaient au XIII[e] S. car nous n'avons jamais songé, comme l'a pensé trop facilement le R. P. Octave, à comparer l'office basilical du Latran avec l'office de la Curie, mais après avoir constaté par de multiples exemples la similitude entre l'office des Frères Mineurs au XIII[e] siècle, et celui du Latran au XII[e] siècle, nous avons conclu à leur parenté, conclusion imposée par les faits, et nous avons ajouté par mode d'hypothèse, qui a au moins le mérite de la vraisemblance : Si l'office de la Curie, tel qu'il est chanté chez les Frères Mineurs au XIII[e] siècle est le même que celui de la Basilique du Latran au XII[e] siècle, n'est-il pas naturel que le type intermédiaire entre les deux, l'office qui servit à la Curie pendant le XII[e] siècle découlât en ligne directe du Latran ? Cette hypothèse, nous tenons à

le préciser contre certaines allégations tendancieuses, n'a jamais servi de terme de comparaison ; chaque fois que dans nos tableaux nous avons employé les termes de comparaison entre les divers offices à Rome au XIIe S., *comme à la Curie*, nous voulions dire comme l'office de la Curie en usage chez les Frères Mineurs au XIIIe siècle, office dont nous avons des documents. La note 1 d'ailleurs de la page 63 renseigne sur notre intention : « Le texte qui nous sert de terme de comparaison entre l'office de la Curie et les autres romains au XIIe siècle, nous le prenons dans le Codex Sainte-Anne. Nul n'ignore que ce Codex est de 1227. Aussi, en tenant compte de ces observations, nous ne trouvons pas justifiées les remarques que nous adresse le R. P. Octave, lorsqu'il nous dit : « Aussi toutes les fois, ou peu s'en faut, que dans les tableaux comparatifs des pages 62 et ss., le R. P. désigne l'office supposé de la Curie par ces simples mots : « Comme au Latran » nous croyons qu'il faille dire « Comme à Saint-Pierre » (*Etudes Franc.* déjà cité, p. 102).

D'accord, si nous acceptons le point de vue du R. P. Octave, mais en restant sur le terrain de notre hypothèse, nous ne pouvions pas nous exprimer ainsi, tout en reconnaissant toujours que le terme moyen, un document de l'office de la Curie au XIIe siècle, nous faisait défaut. Le R. P. Octave signale un témoin, le seul témoin de cet office dans l'Ordo XI du chanoine Benoît. Que vaut en définitive ce témoin ? Nous le dirons ultérieurement, mais auparavant nous désirons exposer l'objet de nos chapitres III, IV et V, pour donner une idée d'ensemble du plan de l'ouvrage, et bien situer le point en litige avec le R. P. Octave. Des deux semaines liturgiques constituées, dans les chapitres I et II, telles qu'elles se déroulaient au Latran au XIIe siècle, et chez les Frères Mineurs au XIIIe siècle, une première conclusion se dégageait précise : ces deux offices sont les mêmes. Jugeant cette impression trop imparfaite, dans une étude plus détaillée, nous poursuivîmes le parallélisme sous un quintuple aspect : quant à la structure des heures, quant au contenu des heures, quant à l'organisation des heures, quant aux suppléments des heures, et enfin quant aux livres des heures, au cadre où elles se célébraient et au cérémonial qui déterminait les différentes attitudes pendant ces heures. Ce long parallélisme, fastidieux au gré de certains, mais que d'autres ont jugé comme nous indispensables pour imposer non seulement « la romanité » de l'office des Frères Mineurs, mais encore sa « latéranité » et parmi ces auteurs nous sommes heureux de compter le R. P.

Octave, amenait en conclusion le principe, qu'a souligné le R. P. Octave dans son article des *Etudes Franciscaines* : « *Ces deux offices malgré quelques divergences sont étroitement apparentés* » (p. 173 du ch. III. L'office des Frères Mineurs et l'office du Latran).

Ces légères divergences que nous constations : hymnaires par exemple, posaient une autre question, traitée dans le chapitre IV. D'où provenaient-elles ? Nous répondîmes : De la Curie, qui pendant le XII[e] siècle adapta progressivement à ses besoins l'office basilical du Latran, jusqu'au moment où Innocent III lui donna sa forme définitive. Et c'est cet office qui échut en héritage aux Frères Mineurs. Dès lors nous érigions en principe cette formule : *L'office des Frères Mineurs au XIII[e] siècle n'est autre que celui de la basilique du Latran au XII[e] siècle* modernisé par la Curie romaine dans le courant de ce même XII[e] siècle.

La partie importante, capitale, de cette formule, celle que nous avons soulignée, et qui est la conclusion de nos trois premiers chapitres, a été admise par tout le monde. La seconde : modernisé par la Curie romaine dans le courant de ce même siècle, qui était le résultat d'une hypothèse, a été contestée par le R. P. Octave. A la place il émet l'hypothèse suivante : L'office de la Curie Romaine pendant le XII[e] siècle n'était nullement celui du Latran, mais celui de Saint-Pierre. Deux preuves sont fournies par le R. P. pour étayer sa théorie. Une première pour affirmer que l'office de la Curie du XII[e] siècle n'était pas celui du Latran ; et une seconde pour déclarer que c'était celui de Saint-Pierre. L'exclusion est prononcée en vertu du fameux texte d'Abélard que nous avons maintes fois cité dans notre ouvrage et que tout liturgiste connait. Le voici : Antiquam certe Romanae sedis consuetudinem, nec ipsa Civitas tenet, sed sola Ecclesia Lateranensis quae mater est omnium, antiquum tenet officium, nulla filiarum suarum in hoc eam sequente nec ipsa etiam Romani Palatii Basilica (M. P. L., t. 178, c. 340. Epist. X).

La similitude de l'office de la Curie avec celui de Saint-Pierre est conjecturée, sinon prouvée, par les textes suivants de l'Ordo Romanus (M. P. L. t. 78. p. 1025) : « Caeterum, dit l'auteur de l'Ordo, Benoît Cencius, super petitionem ecclesiastici ordinis totius anni, et praecipue apostolicae dignitatis et totius curiae de qua placuit vestra illustri sapientia et egregia prudentia a suo famulo vestro opusculum expetere, qualiter Deo favente

domnus apostolicus cum curia sua et tota Romana Ecclesia in praecipuis solemnitatibus et quotidianis officiis valeat se regere, prout melius mihi. Deus concesserit...» et plus loin, au sujet de sa documentation, le chanoine Benoît ajoutera : « Verumtamen ut dixi, vestra dilectione et assidua pulsatione commotus, quod de dignitate Romani Pontificis et presbyterorum cardinalium et diaconorum, exterorumque ordinum curia, necnon de ecclesiastico officio totius anni per multa temporum spatia vidi et a sapientibus curia audivi et quod alii doctores in suis scriptis reliquerunt, ad perpetua recordationis memoriam scribere curabo ». D'après ces textes que conclure ? Nous laissons la parole au R. P. Octave : « Que signifie tout ceci, sinon que *l'Ordo Romanus XI* comme plusieurs des *Ordines* antérieurs à lui, n'est qu'un corps de rubriques à l'usage du pape et de sa cour, dont le compilateur suit d'ailleurs les allées et venues dans les différentes églises stationnales de Rome (y compris Saint-Pierre à ses jours), selon la traditionnelle ordonnance reçue de saint Grégoire ?

Et que conclure alors de la similitude justement remarquée entre cet Ordo XI et le *Antiph. S. Petri*, sinon qu'au milieu du XIIe siècle la Curie pontificale faisait l'office, non comme au Latran, mais à peu près comme à Saint-Pierre et sans doute comme dans toutes les autres églises de Rome » (*Etud. franc.*, XLI, p. 102).

Voilà, nous semble-t-il, reproduite fidèlement la pensée du R. P. Octave au sujet de l'état de l'office de la Curie au XIIe siècle, avant l'intervention d'Innocent III. Cette opinion s'oppose nettement à la nôtre qui consistait en ceci : Partant de l'étonnante ressemblance que nous relevions entre l'office de la Curie, tel qu'il existait chez les F. M. au XIIIe siècle, et l'office basilical du Latran du XIIe siècle, et par ailleurs n'ayant pas prêté aux textes allégués par le R. P. Octave le même sens ni la même importance, nous pensions, non sans vraisemblance, il faut le reconnaître, que dans le courant du XIIe siècle, la Curie se sépara du Latran pour l'office divin, mais qu'en se séparant elle emporta les offices de la dite basilique, offices que les membres de la Curie adaptèrent peu à peu à leurs besoins, jusqu'au jour où Innocent, selon la remarque de Salimbene, en fixa l'ordre. Où est la vérité ? Qui a raison ?

En toute franchise, comme il sied entre Frères, nous reconnaissons que l'opinion du R. P. Octave est plus *objectivement* fondée. S'ensuit-il que c'est la seule soutenable ? Oui, mais à

condition de mieux préciser encore le sens du texte d'Abélard ... nec ipsa etiam Romani Palatii Basilica ? Car ces termes ne pourraient-ils pas servir également à délimiter les éléments constitutifs de la « modernisation » de l'office du Latran ? Hymnaire... à condition également que nous connaissions plus exactement le but et l'objet des « Ordines Romani » ? Le R. P. Octave affirme que l'Ordo Romanus XI et d'autres antérieurs à lui n'est qu'un corps de rubriques à l'usage du Pape et de sa cour mais cette notion n'a-t-elle pas besoin d'être approfondie, d'être analysée de plus près ? La conception du R. P. Octave n'en est pas moins mieux fondée que la nôtre et nous adhérons à sa manière de voir pour l'état de l'office de la Curie avant Innocent III ; nous admettons comme lui, en attendant des études plus décisives, que l'organisation de l'office de la Curie, tel que nous le trouvons dans les Bréviaires des Frères Mineurs, fut l'œuvre de ce même pape Innocent III, duquel Salimbene a écrit qu'il entreprit « une réordonnance, une amélioration, une épuration de l'office ecclésiastique, où il introduisit aussi du sien ».

Nous admettons même avec le R. P. que sa solution renforce nos conclusions contre Raoul de Tongres et Mgr Batiffol, et découvre mieux leur erreur, car « l'on jugerait ainsi du son faux que rend la conclusion du même éminent historien (Mgr BATTIFOL : *Histoire du Bréviaire Romain*, 1911, p. 249) accusant le bréviaire d'Innocent III d'avoir été le *compendium* non de l'office romain ancien, tel qu'il se célébrait à Saint-Pierre au VIIIe siècle et encore au XIIe (?) mais de l'office romain tel qu'il avait été adopté, puis altéré, en France, en Allemagne, en Italie du IXe au XIIe siècle ». Il fallait dire à peu près le contraire : L'office de Saint-Pierre au XIIe siècle n'était qu'une corruption de l'antique office romain, dont Innocent III reprit la tradition dans le Bréviaire qu'il fit pour la Curie et qui passa en héritage aux Frères Mineurs.

En attendant les lumières nouvelles que nous fournira certainement l'étude du manuscrit 4162 A sur l'action d'Innocent III pour l'organisation de l'office de la Curie, dont les Frères Mineurs deviendront à travers la chrétienté les providentiels propagateurs conservant et répandant le dépôt de la tradition, sachons gré au Révérend Père Octave de cette mise au point, qui répondait parfaitement aux désirs que nous exprimions dans notre « Introduction » p. XXXV, en empruntant les paroles de Mgr Battifol faisant sienne lui-même une « parole d'or » de Thomassin : La plupart des gens aiment un air décisif, qui donne

des solutions précises sur toutes les choses qu'on propose sans qu'il reste aucun doute dans l'esprit. Ce n'est pas pourtant la manière dont il faut s'y prendre pour pénétrer bien avant dans la connaissance de l'ancienne discipline. Comme c'est un pays éloigné du nôtre, et assez rempli de ténèbres, il faut y aller pas à pas et avec beaucoup de précautions « car pour nous, historiens, dit Mgr Battifol, si la courbe des grandes lignes est aisée à tracer, les détails sont toujours à vérifier, et les détails sont infinis » (1).

P. Arsène Le Carou, O. F. M.

(1) L'Office Divin chez les Frères Mineurs au XIIIe s., p. XXXVI.

LE R. P. PRAT ET LE CATÉCHISME ROMAIN

J'avais remarqué dans le livre bien connu du Père Prat : « *la Théologie de Saint Paul* », quelques opinions pour le moins discutables. Les ayant retrouvées dans la dernière édition, (I^{17}-II^{15}), le moment me paraît venu de soumettre à l'Auteur et au lecteur quelques observations.

Le P. Prat prétend que les anges n'appartiennent pas au corps mystique du Christ. « Le Christ, dit-il, n'est pas de la même manière chef des hommes et chef des anges. Comme ceux-ci font partie de son royaume, il peut bien être appelé leur chef ; mais *il ne leur communique pas l'influx vital, parce qu'ils n'appartiennent pas à son corps mystique.* » (1)

Si les anges appartiennent au corps mystique du Christ et s'ils en sont membres aussi bien que les hommes, les anges doivent en effet recevoir l'influx vital, c'est-à-dire la grâce sanctifiante du Christ-homme, qui est le chef du corps mystique et vivifie les membres par son Esprit. Le corps mystique est un organisme surnaturel et on ne comprendrait pas un organisme « *sans unité de force motrice et de principe vital* » (2). Si les anges appartiennent au corps mystique, ils doivent vivre *précisément par leur insertion* dans cet organisme. Autrement « *on aurait un agrégat d'êtres vivants, non un corps animé* » (3). Si les anges sont membres du Christ, ils doivent vivre de l'Esprit du Christ, par l'insertion même dans son corps mystique. Tous les sarments vivent précisément parce qu'ils sont dans la vigne et si l'on trouve dans la vigne un être vivant qui a sa vie d'ailleurs, ce n'est pas un sarment, mais un parasite. Le P. Prat dit donc très logiquement : « Le Christ ne communique pas

(1) I. 352.
(2) I. 360.
(3) Ibid.

l'influx vital aux anges, *parce qu'ils* n'appartiennent pas à son corps mystique » (1).

Le P. Prat admet que les anges ne reçoivent pas l'influx vital du Christ-homme, parce qu'il admet que le motif de l'Incarnation est uniquement de *rendre* à l'humanité la vie de la grâce, perdue par le péché d'Adam. Or son raisonnement : les anges ne reçoivent pas l'influx vital du Christ-homme, parce qu'ils n'appartiennent pas à son corps mystique, s'il est très logique, est funeste à son opinion sur le motif de l'Incarnation. Saint Thomas lui-même est persuadé que les anges appartiennent au corps mystique de l'Église (2), qui n'est autre que le corps mystique du Christ, parce que le Christ et son Église sont deux dans un seul corps. Et saint Thomas a pour lui les Pères de l'Église, p. e. S. Ambroise (3), S. Jérôme (4), le Pape S. Grégoire (5), S. Ildephonse de Tolède (6).

Il y a plus. Le P. Prat lui-même est convaincu que le corps mystique c'est l'Église. Il a compris que saint Paul « identifie cette Église avec le corps du Christ » (7). Et il affirme très catégoriquement : « En un mot, le Christ mystique c'est l'Église complétant son chef et complétée par lui » (8).

Donc les anges, s'ils n'appartiennent pas au corps mystique, ne peuvent appartenir à l'Église, puisque l'Église est le corps mystique.

Mais le Catéchisme Romain nous enseigne que les anges, aussi bien que les élus, appartiennent à l'Église. « Il n'y a qu'une

(1) I. 352.

(2) Corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. (S. Th. III, Q. 8. art. 4 corp.)

(3) Sed et hoc quod ait : « Et ipsum dedit caput super omnia ecclesiae, quae est corpus ipsius, plenitudo ejus qui omnia in omnibus adimpleatur, » non solum hominum, sed etiam angelorum, cunctarumque virtutum et rationabilium creaturarum ecclesia intelligi potest. (In ep. ad Ephes. I, 22-23. M. L. t. 26 col. 494.)

(4) Ex quo totum corpus... augmentum corporis facit... In quo non solum sanctorum hominum, sed omnium credentium, omnium etiam superiorum rationalium virtutum et potestatum connexionem fidei spiritusque accipiendam arbitror, ut per harmoniam quandam virtutum et ministeriorum corpus unum ex omnibus rationabilis naturae spiritualibus adhaereat capiti suo Christo. (Ep. ad Iren. 76 M. L. t. 16 col. 1262).

(5) Et quia ejus membra sunt electi angeli in coelo, ejus membra sunt conversi homines in terra, unus homo est ... (Hom. 9 in Ezech. l. I. M. L. t. 76 col. 867).

(6) Sicut Deus et homo in unitate personae caput est unus Christus, ita illi esset ex angelis et hominibus ecclesiae unum corpus. (De cogn. Bapt. Praef. M. L. t. 96, col. 111).

(7) II, 334.

(8) I, 359.

seule Église, mais cette Église a plusieurs parties, une aux cieux, une autre sur cette terre. On se trompe si l'on pense qu'il y a deux Eglises ; il y a deux parties d'une même Eglise, dont l'une est déjà dans la céleste patrie, tandis que l'autre poursuit sa tâche, jour par jour, jusqu'à ce qu'elle obtienne le repos dans la félicité éternelle » (1).

Or les anges appartiennent à l'Église céleste, ou, comme elle est appelée, à l'Église triomphante, car « l'Église triomphante est cette société très auguste et très heureuse *des esprits bienheureux* et de ceux qui, affranchis des misères de cette vie, jouissent de la béatitude éternelle » (2). Si donc le P. Prat identifie l'Église et le corps mystique du Christ, comment peut-il soutenir que les anges *n'appartiennent pas à ce corps mystique,* quand le Catéchisme Romain affirme *qu'ils appartiennent à l'Eglise ?*

Peut-être le P. Prat s'est-il trompé, en identifiant l'Église et le corps mystique ? Mais non, Saint Paul lui-même les identifie : « Dieu a établi le Christ chef sur toute l'Église, qui est son corps » (τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστί τό σῶμά αὐτοῦ) (3) et ailleurs : « Moi qui maintenant me réjouis dans mes souffrances pour vous, et accomplis dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ, pour son corps qui est l'Église » (ὑπὲρ τοῦ σώματος, αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία) (4) et les Pères suivent saint Paul, comme on peut le voir dans les témoignages cités ci-dessus.

Le Catéchisme Romain se sera donc trompé ? Non plus ; car les Pères tant de l'Orient que de l'Occident sont d'accord pour enseigner que l'Église se compose d'anges et d'hommes.

Les anges appartiennent donc à l'Église et l'Église s'identifie avec le corps mystique : les anges appartiennent au corps mystique.

Autre inconvénient. Si les anges n'appartiennent pas au corps mystique ni à l'Église, on doit conclure qu'ils n'appartiennent pas non plus à la communion des Saints. Car comme le Cardinal Gasparri l'enseigne dans son « *Catechismus Catholicus* », ces

(1) Neque idcirco tamen duas esse ecclesias censendum est ; sed, ut antea diximus, ejusdem ecclesiae partes duae sunt, quarum una antecessit et celesti patria jam potitur ; altera in dies sequitur, donec aliquando cum Salvatore suo conjuncta in sempiterna felicitate conquiescat. (De nono symboli art. n. 5.)

(2) Ecclesia triumphans est coetus ille clarissimus et felicissimus *beatorum spirituum*, et eorum, qui... ab hujus vitae molestiis liberi ac tuti, aeterna beatitudine fruuntur. L. c. n. 5.

(3) Eph. I, 22.

(4) Coloss. I, 24.

mots du symbole des Apôtres : « La Communion des Saints » sont une explication de ce qui précède immédiatement : « Je crois... la Sainte Église Catholique ». La Sainte Église Catholique est la Communion des Saints. Conclusion inéluctable : si les anges n'appartiennent pas à l'Église, ils ne peuvent pas appartenir non plus à la Communion des Saints. Mais qui oserait le soutenir ? Si donc la conclusion est absolument fausse, il faut que l'opinion, de laquelle elle découle nécessairement, le soit aussi.

A l'appui de ce sentiment, citons le Dictionnaire de Théologie Catholique : « l'Église catholique entend, par communion des Saints, le lien transcendant qui rattache entre eux les fidèles vivants et défunts *dans l'unité d'un même corps mystique, dont Jésus-Christ est le chef* et dans la solidarité d'une même vie... Nous n'avons à envisager ici que la question générale, l'idée foncière de la Communion des Saints, cette unité et solidarité de vie surnaturelle qui existe entre tous les membres du Christ... *Les anges eux-mêmes sont associés à cette confraternité des âmes... L'Eglise, prise dans sa généralité, constitue un corps mystique* dont Jésus-Christ est la tête et dont les fidèles sont les membres » (1).

On le voit : l'auteur de l'article ne doute point de l'identité de l'Église avec la Communion des Saints et de l'identité de la Communion des Saints avec le corps mystique du Christ. Les témoignages qu'il cite abondamment confirment cette vérité : les anges appartiennent à la Communion des Saints ; ils appartiennent à l'Église ; donc ils appartiennent aussi au corps mystique du Christ. Et parce que les membres doivent vivre précisément par leur insertion dans l'organisme, les anges reçoivent du Christ, Verbe fait homme, l'influx vital, la grâce sanctifiante, comme on le lit dans l'épître de saint Paul aux Éphésiens : « Celui qui est le chef, de qui *tout le corps...* reçoit son accroissement pour être édifié dans la charité » (2).

Le R. P. Prat s'est égaré, entraîné par une opinion préconçue.

Bois-le-Duc. P. ROMUALD.

(1) Art. Comm. des Saints, p. 429-431.

(2) IV, 16. — Trad. de Glaire. Chez Crampon on lit : « C'est de lui (du Christ-homme) que *tout le corps...* grandit et se perfectionne dans la charité. »

BULLETIN
DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE (1)

I. — Encyclopédies — Manuels — Généralités.

1. Au cours de la dernière année, le *Dictionnaire de Théologie Catholique* s'est augmenté de quelques fascicules (2). L'ouvrage avance lentement, trop lentement même ; la moitié reste encore à faire, ce qui laisse prévoir la fin vers l'an 1960 ! Il serait à souhaiter que les éditeurs accélèrent un peu l'édition.

Dans les fascicules parus, on peut relever les articles suivants qui seront d'une très grande utilité : Y. E. Masson, *Nature* (*Etats de*), col. 36-44 ; E. Amann, *Nestorius et sa doctrine*, col. 76-157 : cet article contribuera beaucoup à fixer la vraie doctrine christologique de l'hérésiarque, si diversement interprétée de nos jours ; E. Tisserant, *Nestorius. L'Eglise nestorienne*, col. 157-325 : dans cet article plutôt historique, se trouve un paragraphe rédigé par M. Amann, *Théologie de l'Eglise nestorienne*, col. 288-313 ; celle-ci n'admet qu'un seul docteur, Théodore de Mopsueste : aussi est-elle restée figée dans les formes reçues au Ve siècle.« Que l'on imagine, dit l'auteur, la théologie catholique se développant exclusivement sous le contrôle du thomisme, sans le contrepoids des écoles rivales, et l'on aura quelque idée de ce que peut être la théologie nestorienne » (col. 290). Citons encore dans le même fascicule : G. Fritz, *Nicée* (1er *Concile de*), col. 399-417.

2. Le *Dictionnaire de la Bible* n'intéresse pas aussi directement les théologiens ; il convient cependant de noter certains articles qui touchent plus spécialement le dogme (3). Tels sont les articles de A. Lemonnyer, O. P., *Comma Johannique*, 67-75, exposé de toute la controverse relative à ce témoignage trinitaire ; J. Coppens, *Confirma-*

(1) Comme point de départ de ce bulletin, nous avons pris l'année 1930.

(2) *Dictionnaire de théologie catholique*, publié sous la direction de E. Amann, fasc. XC : *Naasséniens-Nestorius* ; fasc. XCI-XCII : *Nestorius-Nicole*. Paris, Letouzey et Ané, 1930.

(3) *Dictionnaire de la Bible. Supplément* publié sous la direction de Louis Pirot. Fasc. VI : *Chypre — Critique biblique*. Paris, Letouzey et Ané, 1930.

tion, 120-153 ; plus qu'aucun autre, M. Coppens était préparé à écrire cet article ; on y retrouve la doctrine de l'auteur sur l'imposition des mains et les rites connexes (1).

3. Les dictionnaires allemands progressent plus rapidement. La réédition du *Lexikon für Theologie und Kirche* (2), commencée en 1929 en est déjà à son deuxième volume. L'ouvrage complet comportera 10 volumes, contre 2 de la première édition et sera une véritable encyclopédie religieuse : dogme, morale, droit canon, histoire, art religieux, etc. Les articles sont courts, mais précis ; une bonne bibliographie permet d'approfondir les questions. A cause de cela, il est d'une consultation plus facile que le *Dictionnaire de Théologie Catholique,* mais ne le remplace pas. Les divers articles sont écrits par des spécialistes ; la doctrine est solide et clairement exposée. La présentation des volumes est très soignée et les gravures très nettes. Le deuxième volume s'arrête au mot *Colonna.* On est étonné de voir certaines questions presque négligées ; ainsi à l'article sur la vision de Dieu (*Anschauung Gottes*), on ne trouve que deux ou trois lignes sur la question si disputée aujourd'hui du désir naturel de la béatitude. L'auteur F. Hünermann, se contente de dire qu'elle fut soulevée par K. Eschweiler ; ce qui n'est pas tout à fait exact. Il faudrait plutôt dire que ce sont les œuvres de M. Blondel qui ont attiré l'attention des théologiens sur ce point. Comme bibliographie, on renvoie simplement au P. Gardeil, O. P. dans la *Revue Thomiste* (t. 31, 1926, pp. 381-410) ; mieux eût valu citer l'article plus récent et plus documenté du P. Victorin Doucet, O. F. M. (3).

4. L'encyclopédie protestante, rééditée par les soins de Gunkel et Zscharnack, s'achève. En 1930 a paru le 4e volume, *Mi-R* ; en 1931 (4), les éditeurs espèrent donner le 5e et dernier volume. Les théologiens, qui désirent connaître rapidement la pensée protestante sur les principales questions théologiques, liront cette encyclopédie avec profit. La tendance générale de l'ouvrage n'est pas conservatrice, mais progressiste, évolutionniste ; au point de vue catholique, les auteurs sont souvent très mal renseignés sur le sens exact des doctrines. Un seul exemple : dans l'article sur la justification (*Rechtfertigung*),

(1) J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne,* Louvain 1925.

(2) *Lexikon für Theologie und Kirche.* Zweite, neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikon. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr Konrad Hofmann als Schriftleiter, herausgegeben von Dr Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. T. I : *A. — Bartholomäer.* Freiburg i. B., Herder et Co, 1930. T. II: *Bartholomäus — Colonna.* Ibid., 1931. In-4o, col. 992 et 1024.

(3) Victorin Doucet, O. F. M., *De naturali seu innato beatitudinis desiderio iuxta theologos a saeculo XIII usque ad XX,* dans *Anton.*, t. 4, 1929, pp. 167-208.

(4) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* 2. völlig neubearbeitete Auflage. Hrsg. von H. Gunkel und L. Zscharnack, t. IV, *Mi-R.* Tubingen, Mohr, 1930. In-4o, 2184 col.

M. Scheel reconnaît que la théorie catholique se rapproche de S. Paul plus que la doctrine protestante (col. 1749) ; mais, S. Augustin aurait inrtoduit dans la justification un élément jusque là inconnu : la grâce. Au moyen-âge certaines doctrines reparaissent ; ainsi Scot aurait défendu une doctrine qui, si on en croit la description de l'auteur, serait tout simplement le pélagianisme, conséquence du volontarisme du docteur franciscain. Si Scot admet encore la grâce, c'est bien plutôt parce qu'il n'a pas pu se dégager de la tradition ; son système le porterait à la nier. Inutile d'insister sur de pareilles affirmations qui étonnent de la part d'un savant. D'ailleurs, nous le répétons, ce n'est pas dans cette encyclopédie qu'il faut chercher l'exposition de la doctrine catholique.

5. Dans la nouvelle revue des Frères-Mineurs Capucins du Collège de S. Laurent de Brindes à Assise, *Collectanea Franciscana* (1) (janvier et avril 1931) paraissent deux articles, l'un sur la création selon S. Bonaventure et l'autre sur le motif de l'Incarnation d'après Raymond Lulle ; le numéro d'avril contient en outre une note du P. Klug, O. M. C. relatif à la doctrine de Scot sur le sacrifice de la messe et ses rapports avec la doctrine du Concile de Trente. Nous reparlerons plus loin de ces articles. Au point de vue technique, la revue est parfaite ; dans le 2e fascicule, les éditeurs ont ajouté en tête de chaque page le nom de l'auteur et le titre de l'article respectif, ce qui facilite l'emploi de la revue.

6. La *Revue de l'Université d'Ottawa* (2) est aussi une nouvelle revue. Elle traitera des diverses branches de la science théologique. A lire l'article de Mgr Villeneuve sur le rôle de la philosophie dans l'enseignement universitaire catholique (3), on voit que la rédaction se propose d'exposer la doctrine thomiste intégrale, j'allais dire exclusive. Je ne relèverais pas cet article (qui ne touche guère la théologie dogmatique), si l'auteur n'émettait pas certaines idées exagérées. Mgr Villeneuve en effet croit avoir établi sans discussion possible, contre le P. Ephrem Longpré, O. F. M., la *dictature* intellectuelle du Docteur Angélique. Toute doctrine en désaccord avec S. Thomas, doit être abandonnée : l'Église le veut ainsi, car l'Église est indéniablement thomiste, de par la volonté de Dieu (p. 11). A l'appui de son dire l'auteur cite certaines lettres pontificales, entre autres l'encyclique

(1) *Collectanea Franciscana.* Periodicum trimestre cura PP. Collegii Assisiensis S. Laurentii a Brundusio Ord. Min. Cap. editum. Annus I, 1931. Directio et Administratio : Collegio di S. Lorenzo da Br. dei Minori Capuccini, Assisi, via S. Francesco, 23.

(2) *Revue de l'Université d'Ottawa*, publiée tous les trois mois par les Oblats de Marie Immaculée de l'Université d'Ottawa. Avenue des Oblats, Ottawa Ont. Canada.

(3) J. M. R. Villeneuve, O. M. I., *Le rôle de la philosophie dans l'œuvre des Universités catholiques*, dans la *Revue de l'Univ. d'Ottawa*, t. 1, 1931, pp. 7-31.

Studiorum ducem. On comprend dès lors que l'auteur s'approprie le mot connu de Jacques Maritain : « *Vae mihi si non thomistizavero* ».

Renvoyons Mgr Villeneuve à l'encyclique *Studiorum ducem* et proposons la phrase suivante à sa méditation : « At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia : neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur ». A moins que Mgr Villeneuve soit de l'école du rédacteur de cette revue espagnole, qui publia la traduction de l'encyclique, mais omit le passage où se trouve cette phrase ! (1) Ne soyons pas plus catholiques que le Pape ! Que l'auteur relise plutôt la phrase de M. Amann que nous citions au début de ce bulletin : il verra où conduirait son exclusivisme.

Respect à la sainteté et à la science de S. Thomas d'Aquin, mais liberté dans les limites du dogme catholique, tel est en réalité l'esprit de l'Église catholique.

7. M. Diekamp vient de publier la 6e édition de son excellent manuel de théologie (2). Cette édition est légèrement modifiée ; l'auteur a transporté la question de la prédestination dans le traité *De Deo Uno.* Comme dans les éditions précédentes, l'auteur adhère entièrement à l'école thomiste banézienne ; aussi enseigne-t-il avec l'école dominicaine la prédétermination physique.

8. Le P. Lercher nous donne le quatrième volume de son manuel de théologie dogmatique (3), qui a les mêmes qualités que les autres : méthode et clarté. L'auteur étudie les vertus, les sacrements en général et en particulier, ainsi que les fins dernières.

Est appréciable surtout le soin que l'auteur apporte dans la détermination de la note théologique. L'auteur est moliniste, bien que dans certaines thèses il se rattache plutôt au P. Billot, p. ex. dans la question de l'essence du sacrifice de la messe (p. 481) et de la causalité des sacrements. A noter que l'auteur trouve la confirmation de la théorie de la causalité intentionnelle chez S. Bonaventure et chez Scot (p. 234). Pour le sacrement de confirmation, l'auteur affirme que selon Alexandre de Halès, il fut institué au concile de Meaux en 845 ; il n'est pas hors de propos, semble-t-il, de rappeler ici l'article du P. Léonide Guillaume, O. F. M. qui montre qu'on inter-

(1) *La Vida Sobrenatural*, an. 4, t. 7, 1924, p. 154.

(2) F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas.* I. Band, 6 vermehrte u. verbesserte Auflage. Münster i. W., Aschendorffsche Buchhandlung, 1930. In-8°, pp. XIV, 280.

(3) Ludovicus Lercher, S. I., *Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum.* Volumen quartum continens libros quattuor *De Virtutibus, De Sacramentis in genere, De singulis Sacramentis, De Novissimis.* Oeniponte, Fel. Rauch, In-8°, pp. 763.

prête ordinairement mal la doctrine du Docteur Irréfragable (1). Dans la notion du sacrifice, le P. Lercher fait encore intervenir le caractère de destruction soit réelle, soit équivalente ; on aurait pu croire qu'après toutes les études consacrées au sacrifice dans les diverses religions et au sacrifice de la messe, ce caractère aurait été abandonné. Par ailleurs, on est étonné de ne pas trouver une allusion, dans le traité des fins dernières, à la question si disputée de nos jours du désir inné de la béatitude.

9. L'année 1930 a vu également paraître le quatrième volume du manuel théologique du P. Wilmers, S. I. (2). Cette 8e édition est préparée par le P. Deneffe, S. I. C'est plutôt une réimpression ; on y trouve cependant un nouveau paragraphe sur les théories modernes du sacrifice de la Messe ainsi que les prescriptions du nouveau droit pour l'administration des sacrements.

10. Le P. Parthenius Minges, O. F. M., avait laissé en mourant une œuvre philosophico-théologique inédite ; les éditeurs du Collège S. Bonaventure à Quaracchi ont cru utile de publier cet ouvrage, au moins *pro manuscripto* (3). A vrai dire ce n'est pas un manuel ; c'est plutôt une théologie du Docteur Subtil ; l'auteur a voulu donner sur les diverses questions l'opinion de Scot, et il apporte les textes. On comprend sans peine qu'un tel ouvrage soit d'une grande utilité pour ceux qui ne se contentent pas de transcrire ce que disent la plupart des manuels.

Cette œuvre ne fait pas double emploi avec le manuel du P. Minges (4) ; dans son manuel, le P. Minges réduit fortement la partie scolastique ou la renvoie à des scholies ; dans ce nouvel ouvrage, au contraire, il en parle *ex professo*. La doctrine scotiste y est donc beaucoup plus riche.

En général, le P. Minges est, dans son ouvrage posthume, assez dur pour S. Thomas ; il faut tenir compte de l'époque où il écrivit alors que les études historiques sur le moyen-âge n'étaient pas aussi poussées qu'à l'heure actuelle ; l'ouvrage est écrit dans un sens polémique. Et dans la polémique il est si facile de dépasser la mesure !

(1) Leonides Guillaume, O. F. M., *De institutione sacramentorum et speciatim confirmationis iuxta Alexandrum Halensem*, dans l'*Anton.* t. 2, 1927, pp. 437-468.

(2) W. Wilmers, S. I., *Lehrbuch der Religion.* Band 4 : *Von der Gnade und den Gnadenmitteln.* 8. Auflage neuherausgegeben von August Deneffe, S. I. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930. In-8°, pp. XX, 948.

(3) Parthenius Minges, O. F. M., *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita. Opus posthumum.* Pro manuscripto. Vol. I : *Doctrina philosophica. Theologia fundamentalis.* Ad Claras Aquas, Collegium S. Bonaventurae, 1930. In-8°, pp. VII, 615. Vol. II : *Theologia specialis.* Ibid., pp. 772.

(4) Parth. Minges, O. F. M., *Compendium Theol. Dogm. Spec.*, 2 vol., ed. Ratisbonne, 1921-1922.

Une remarque. Quand il parle du motif de l'Incarnation, le P. Minges pose la question d'une façon hypothétique : *Si Adam n'avait pas péché, le Christ serait-il venu* ? Cette manière de présenter le problème n'est pas heureuse ; on ne voit pas en effet de cette façon qu'il s'agit de l'ordre historique, non pas de l'ordre hypothétique. Le P. Minges pose la question comme le faisait Mathieu d'Aquasparta (1) ; mieux vaudrait la poser comme le faisait Scot lui-même : *Utrum Christus praedestinatus fuerit esse Filius Dei* (2) ? La thèse correspondrait ainsi au titre de l'ouvrage du P. Minges (la doctrine de Scot et non de certains scotistes) ; en outre c'est ainsi qu'elle est formulée de nos jours par les meilleurs scotistes (3).

11. Il est inutile de faire de longs éloges de la théologie chrétienne orientale du P. Jugie ; l'approbation générale qu'elle a recueillie montre assez sa valeur et son à-propos. Les deux derniers volumes viennent de paraître (4). Dans le tome III, l'auteur expose la théologie gréco-russe des sacrements, disons plus strictement, des *mystères*. Cette théologie est restée stationnaire jusqu'au XVIe siècle ; à cette époque, la polémique contre les protestants obligea les théologiens grecs à approfondir les doctrines. Chose curieuse ! ils empruntèrent beaucoup d'idées aux scolastiques latins. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, le nombre septénaire des sacrements est d'origine latine ; le premier document authentique à ce sujet est la *Confessio fidei Michaelis Palaeologi*, proposée à Michel Paléologue par Clément IV en 1267 ; or ce document fut signé par ceux qui acceptèrent l'union avec l'Église romaine au 2e concile de Lyon de 1274 ; l'influence latine est donc manifeste. Nous citons ce point pour attirer l'attention des théologiens occidentaux ; ordinairement, le nombre septénaire se prouve par l'argument de prescription : « Les Grecs admettent le nombre septénaire. Or ils sont séparés des Latins depuis le Xe siècle. La doctrine commune aux deux Églises est donc antérieure au Xe siècle » (5). Il faudrait, on le voit, changer un peu l'argument en raisonnant sur le fait que les Grecs après être retombés dans le schisme ont conservé le nombre septénaire ; ce qui prouve qu'il correspondait

(1) Cfr. Matth. ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae selectae*, II, *Quaestiones de Christo*, Appendix, q. 1, Ad Claras Aquas 1914, pp. 177-181.

(2) *Oxon*. 3, d. 7, n. 1, ed Vivès, t. 14, p. 348 b.

(3) Cfr. entre autres : Déodat-Marie de Basly, O. F. M., *Pourquoi Jésus-Christ*, Rome-Paris 1903, pp. 99 ss. ; P. Chrysostome, O. F. M., *Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Tours 1921, p. 11.

(4) Martinus Jugie, A. A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*. Tom. III : *Theologiae dogmaticae graeco-russorum expositio de sacramentis seu mysteriis*. Parisiis, Letouzey et Ané, 1930. In-8°, pp. 510. Tom. IV : *Theologiae dogmaticae greaco-russorum expositio de novissimis — de Ecclesia*. Ibid., 1931. In-8°, pp. 666.

(5) Cfr. p. ex. Ad. Tanquerey, *Synopsis Theol. Dogm.*, t. III, Parisiis 1929, nn. 316-320, pp. 231-235.

bien à leur doctrine, sinon ils l'auraient rejeté comme ils l'ont fait pour d'autres doctrines.

Au cours de l'ouvrage, l'auteur renseigne le lecteur sur toutes les questions théologiques : matière et forme des divers sacrements, variations survenues au cours des siècles, validité des sacrements selon le ministre : orthodoxe, catholique romain, hérétique, laïc, etc. Partout on retrouve des différences, parfois profondes, avec la théologie occidentale. Une étude toute particulière est consacrée à l'*épiclèse eucharistique* (pp. 256-300).

Le tome IV étudie les fins dernières et le traité de l'Église. Ce dernier est une des parties les plus intéressantes de l'œuvre du P. Jugie, aussi le signalons-nous. Le traité des fins dernières est celui où l'on rencontre le plus d'opinions divergentes chez les Orientaux. Sur quelques points seulement l'auteur a rencontré l'accord ou à peu près. 1° Après la mort, plus de mérite ni de pénitence possible. 2° La résurrection générale. 3° Le jugement dernier par le Christ devant lequel comparaîtront les vivants, les morts et les démons ; alors se fera la séparation définitive des bons d'avec les méchants. 4° Rémunération inégale d'après les mérites de chacun. 5° Rénovation du monde à la fin des temps. 6° Légitimité des suffrages pour les morts. Tous les autres points, tels que l'existence du purgatoire, l'existence et la nature du jugement particulier, etc. sont admis par les uns, rejetés par les autres.

L'étude de l'ouvrage du P. Jugie est à conseiller d'autant plus que l'union des Églises est à l'ordre du jour.

12. Le résumé de théologie dogmatique que publie M. Gspann pourra rendre de bons services aux étudiants et aux prêtres adonnés au ministère des âmes. Un sommaire pratique et clair est toujours le bienvenu. Aux théologiens cependant ce petit livre n'apprendra rien de neuf (1).

13. Parmi les manuels parus au cours de l'année, le livre de Fr. Chiesa mérite d'être mentionné. Ce sont des leçons de théologie dogmatique sur le Verbe et le Saint-Esprit (2).

14. Dans la revue *Gregorianum*, le R. P. Hocedez, S. I. publie un intéressant article sur la théologie de Pierre d'Auvergne (3). Ce dernier fut un disciple de S. Thomas d'Aquin, mais influencé en beaucoup de points par Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. Relevons le passage suivant sur la fin de l'Incarnation : « Dicendum

(1) J. GSPANN, *Summarium Theologiae Dogmaticae*. Paris, Lethielleux, 1930. pp. VI, 570.

(2) FR. CHIESA, *Lectiones theologiae dogmaticae recentiori mentalitati et necessitati accomodatae*. Vol. 3 : *Tractatus de Deo Filio, de Deo Spiritu Sancto*. Albae Pompeiae, Typ. Piae Soc. S. Pauli, 1930. In-8°, pp. VII, 722.

(3) E. HOCEDEZ, S. I., *La théologie de Pierre d'Auvergne*, dans le *Gregorianum*, t. 11, 1930, pp. 526-552.

videtur quod Filius Dei principalius et ex prima intentione assumpsit naturam humanam propter exaltationem eius.... que sit per contemplationem divine nature ». (*Quodl.* 3, q. 2). A côté de cette intention primaire, le Fils de Dieu voulait secondairement la rédemption des hommes (p. 536 s.). Pour expliquer l'union hypostatique, Pierre d'Auvergne affirme une double existence dans le Christ (*Quodl.* 8, q.1, cit. p. 538) ; ce point est intéressant à noter chez un disciple de S. Thomas. Le Docteur Angélique enseignerait en effet d'après le P. Billot et d'autres qu'il n'y a qu'une existence dans le Christ. Il est vrai qu'à la fin du XIII[e] siècle, le fait d'être disciple de S. Thomas n'empêchait pas une grande liberté vis à vis des thèses du maître.

15. Pierre d'Auvergne fut un disciple de S. Thomas ; Alphonse Vargas de Tolède, que nous présente M. Joseph Kürzinger, fut plutôt un tenant de l'école augustino-franciscaine, au moins pour autant que nous pouvons en juger par son introduction au commentaire des Sentences (1). Alphonse Vargas, qui appartenait à l'ordre des Augustins, vécut de 1300 (?) à 1366 ; ses ouvrages présentent un grand intérêt à cause des nombreuses citations qu'il fait des différents docteurs, de façon à nous présenter un tableau très net des écoles et des disputes de son temps. Les auteurs franciscains sont très souvent cités ; tantôt Alphonse les approuve, tantôt il rejette leur opinion. Scot est un des plus fréquemment cités ; au point que par les seules citations de l'auteur il serait possible de reconstituer la doctrine de Scot, au moins sur le premier livre des Sentences.

La doctrine d'Alphonse Vargas ne présente pas le même intérêt surtout à cause de son éclectisme ; dans la multitude des opinions citées et critiquées, la pensée perd son unité ; parfois même Alphonse semble admettre des thèses qui ne cadrent pas bien ensemble (p. 207). Pour Vargas, la théologie est fondée totalement sur la révélation ; elle ne peut donc pas prétendre à l'évidence. L'objet matériel de la théologie est Dieu, mais chose étrange ce n'est pas sous le concept absolu de sa nature infinie qu'il est objet, mais sous un concept fini et limité. Avec raison, M. Kürzinger fait remarquer que cette proposition n'est pas exempte de difficulté (p. 207). A remarquer aussi que par rapport à l'existence de Dieu, Vargas admet et défend l'argument de S. Anselme ; d'ailleurs toute son argumentation à ce sujet est plutôt augustinienne (pp. 220-224).

16. C'est également une question d'introduction à la théologie que traite le P. Humilis de Gênes, O. M. C. Dans un court article, il

(1) JOSEF KÜRZINGER, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre. Ein Beitrag zur Geschichte der Scholastik im 14. Jahrhundert.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXII, Heft 5-6). Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930. In-8°, pp. XVI, 230.

se demande si la théologie est une science (1). L'article est un livre en miniature : une introduction, deux chapitres dont le deuxième comporte deux sections. Réponse à la question : l'auteur emprunte la voie moyenne ; la théologie est une vraie science, mais elle est subordonnée à la science de Dieu et des bienheureux ; l'auteur admet la « *scientia subalternata* » de S. Thomas.

17. M. Kattenbusch pose une autre question d'introduction à la théologie : l'histoire des mots *théologie, théologien* (2). Avec l'immense érudition qu'on connaît, l'auteur retrace l'évolution historique des expressions, même avant Jésus-Christ.

18. A notre époque où la théologie historique est en honneur il n'est pas étonnant de voir se multiplier les éditions critiques des docteurs chrétiens. Le P. Franç.-Sal. Schmitt, O. S. B. nous donne une excellente édition de l'*Epistola de incarnatione verbi* de S. Anselme (3) ; trois manuscrits lui ont surtout servi pour ce travail. L'occasion de ce petit traité (qui porte dans les éditions antérieures le titre : *De fide trinitatis*) fut la doctrine trithéiste de Roscelin. Un moine nommé Jean en référa à S. Anselme et lui demanda son opinion ; Anselme répondit par une lettre très courte, à laquelle fit bientôt suite une épître à Foulques, évêque de Beauvais, que celui-ci devait, le cas échéant, lire au concile de Reims. Dès qu'il en eut le loisir, S. Anselme composa une réfutation de Roscelin qui resta pourtant imparfaite. Après avoir été élevé au siège de Cantorbéry, il reprit son travail. Le P. Schmitt publie ici pour la première fois le premier texte de l'*Epistola* ; il ajoute en outre la lettre du moine Jean, la réponse d'Anselme et la lettre à Foulques. De cette façon, il devient facile d'étudier comment la controverse s'est développée. En somme, un excellent petit livre qui, vu son prix réduit, permettra même aux étudiants de prendre contact avec les sources.

II. — Traité de Dieu.

Dans ce traité, les auteurs ont étudié cette année, surtout les preuves de l'existence de Dieu. L'un ou l'autre étudie le concours divin dans

(1) Humilis a Genua, O. M. C., *De sacrae theologiae scientifica natura*, dans *Estudis Franciscans*, t. 42, 1930, pp. 165-180.

(2) F. Kattenbusch, *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke*, θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, a. 38, N. S., t. II, 1930, pp. 161-205.

(3) Franciscus Salesius Schmitt, O. S. B., *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Epistola de incarnatione verbi. Accedit prior eiusdem opusculi recensio nunc primum edita.* (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Ediderunt Bernardus Geyer et Iohannes Zellinger, fasciculus XXVIII). Bonnae, Sumptibus Petri Hanstein, 1931. In-8°, pp. 40. (Mk. 1,80).

l'action des créatures, mais cette controverse, née à l'occasion du livre du P. Stufler (1), est calmée.

1. Signalons d'abord un ouvrage plutôt général de M. Mausbach, sur l'existence et la nature de Dieu (2). Le premier volume comprend deux parties : la première traite de la possibilité de prouver l'existence de Dieu ; la deuxième développe et examine la preuve cosmologique. Au moment où nous écrivons, ce livre ne nous est pas encore parvenu ; nous en ferons une analyse plus approfondie quand paraîtra le deuxième volume.

2. L'ouvrage du P. Santeler, S. I. sur la preuve de l'existence de Dieu, chez Hervé Nedellec, mérite une attention toute particulière (3) ; il apporte en effet des lumières nouvelles sur la théodicée au début du XIVe siècle. Hervé est dominicain et disciple de S. Thomas ; ce qui ne l'empêcha pas de voir que les arguments apportés par son maître n'étaient pas parfaits, particulièrement celui du mouvement et celui des causes efficientes. Quant au principe du mouvement : *Quidquid movetur ab alio movetur,* Hervé connaît la controverse qui divisait les docteurs de son temps, particulièrement Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Duns Scot. Hervé fut-il ébranlé par la force des objections apportées ? En tout cas, il n'emploie pas l'argument tiré du mouvement.

La position de Hervé est encore plus remarquable dans la preuve par l'efficience ; manifestement, il cherche à établir sa preuve indépendamment de la série infinie, ce qui marque un progrès dans l'argumentation. Dans le développement de cette preuve, Hervé dépend indubitablement de Scot ; non seulement, il reproduit la division générale de l'argumentation de Scot, mais il le suit jusque dans les subdivisions ; il lui emprunte la distinction entre cause *per se* et cause *per accidens* ; aucun des deux ne veut affirmer la possibilité d'une série infinie ; tous les deux cependant estiment que même en admettant l'existence d'une série infinie, la preuve est encore possible. Comme Hervé devint maître en 1307, son ouvrage n'a pas été composé avant cette date ; dès lors, contrairement à ce qu'affirmait Lazare Soardus au début du 16e siècle, ce n'est pas Scot qui fut plagiaire, mais il faut admettre que Hervé utilisa l'*Opus Oxoniense* (p. 53).

(1) Ioannes Stufler, S. I., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante,* Oeniponti 1923.

(2) J. Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes.* I. Band : 1. *Die Möglichkeit der Gottesbeweise.* 2. *Der kosmologische Gottesbeweis.* Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930. In-8o, pp. XVI, 254.

(3) Josef Santeler, S. I., *Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis nach dem ungedruckten Traktat de cognitione primi principii* (Philosophie und Grenzwissenschaften, III. Band, 1. Heft.)Innsbruck, Druck und Verlag von Felizian Rauch, 1930. In-8o, pp. IV, 92.

Autre point où Hervé marque un progès : il intègre la preuve de l'unité de Dieu aux preuves de son existence.

Il serait souhaitable qu'on publie de nombreux ouvrages de ce genre ; la vie scientifique y apparaît bien autrement compliquée que nos manuels ne le laissent imaginer. L'évolution historique des doctrines permet du reste de mieux juger de leur valeur.

3. M. Arthur Landgraf loue le livre du P. Santeler et en prend occasion pour élargir la question et l'étendre aux débuts de la scolastique (1). La question de la connaissance de Dieu fut provoquée par le fameux texte de S. Paul : « *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et divinitas* ». (Rom. 1, 20). M. Landgraf, qui s'est spécialisé dans la préscolastique, publie une série de textes inédits, dans lesquels la parole de l'apôtre est commentée. Il est curieux de noter dans ces textes que les premiers en date sont unanimes à affirmer qu'on peut même atteindre naturellement à la connaissance de la Trinité ; ce n'est qu'à partir de Robert de Melun, Pierre de Corbeil, Étienne Langton que cette position exagérée est abandonnée.

4. La preuve de l'existence de Dieu par le mouvement ne fut pas attaquée seulement au moyen-âge ; elle l'est de nos jours encore, par exemple par M. Édouard Le Roy, mais dans un esprit tout différent de celui qui poussait les scolastiques. M. Olgiati n'a pas voulu que la réfutation de M. Le Roy demeurât sans réponse ; il examine et critique la position de cet auteur dans un article de la *Scuola Cattolica* (2).

5. Le P. Basile de Rubi, O. M. C., de son côté, expose la quatrième voie de S. Thomas pour prouver l'existence de Dieu (3) ; ainsi que le fait très bien remarquer l'auteur, cette preuve est d'inspiration augustinienne. Cette petite étude est en grande partie fondée sur le livre du P. Boyer, S. I., *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin* (4).

6. Le P. Boyer étudie la preuve de Dieu chez S. Augustin (5). Cette preuve est tirée de la hiérarchie des êtres disposés de telle façon que

(1) Arthur Landgraf, *Zur Lehre von der Gotteserkenntnis in der Frühscholastik*, dans *The New Scholasticism*, t. 4, 1930, pp. 261-288.

(2) F. Olgiati, *Eduard Le Roy ed il problema di Dio*, dans *Scuola Cattolica* t. 15, 1930, pp. 177-193. Cfr. E. Le Roy, *Le problème de Dieu*. Paris, L'Artisan du Livre, 1929. In-12, p. 352. Il faut aussi citer à propos de ce livre la note de R. Garrigou-Lagrange, O.P., *Modernismus redivivus*, dans l'*Angelicum*, t. 7, 1930, 249-252 ; idem, *La réapparition du modernisme*, dans la *Revue Thom.*, t. 35, 1930, pp. 262-272.

(3) Basili de Rubi, O. M. C., *La quarta via de sant Tomas en ordre a prover l'existéncia de Déu : la seva índole agustiniana*, dans *Estudis Franciscans*, t. 42, 1903, pp. 341-356.

(4) Paris, 1921.

(5) Charles Boyer, *La preuve de Dieu augustinienne*, dans les *Archives de Philosophie*, vol. 7, cahier 2, pp. 105-141.

les inférieurs reçoivent des degrés supérieurs leur mesure et leur règle : êtres sensibles, sens extérieurs, sens intime, intelligence. Or toute perfection imparfaite ne peut exister si elle n'existe dans un être au degré parfait. Si l'on considère l'intelligence humaine, on voit qu'elle est, elle aussi, mesurée et réglée ; l'homme doit donc chercher sa règle plus haut. Dans son âme, il pourra en voir l'image et s'il progresse dans la charité, il trouvera dès cette terre dans la contemplation de Dieu une ineffable béatitude.

Cette preuve ne fait pas abstraction du principe de causalité, au contraire, quoiqu'en pensent certains, qui, comme dit l'auteur « semblent vraiment trop croire qu'il faille être péripatéticien jusqu'aux moëlles pour avoir l'idée de cause et pour s'en servir » (p. 115). Comme nous le faisions remarquer ailleurs (1), on n'a pas suffisamment remarqué le fondement réel (ce qui ne veut pas dire nécessairement sensible) de l'argument augustinien et de l'argument anselmien (qui n'est au fond qu'une variante du premier.)

7. Ordinairement les auteurs qui veulent prouver l'existence de Dieu prennent leur point de départ dans le monde naturel. Il est cependant une autre voie tout aussi efficace : celle qui part des œuvres surnaturelles de Dieu, telles que les miracles et les prophéties. C'est ce que fait ressortir avec raison le P. Michel Gierens, S. I. (2). La possibilité d'une pareille démonstration, affirmée souvent par S. Augustin et par S. Jean Damascène, fut également rappelée par le Concile du Vatican. Il est clair que pour éviter un cercle vicieux, il faut considérer les faits surnaturels en tant que faits à expliquer et qui demeurent inexplicables si on n'admet pas l'existence de Dieu.

8. Une preuve de l'existence de Dieu souvent employée est celle tirée du désir du bonheur. Le P. Garrigou-Lagrange (3) l'expose et examine le principe sur lequel elle repose ; la preuve a une véritable valeur, selon l'auteur. Il nous semble cependant qu'il n'a pas suffisamment paré aux difficultés qu'on pourrait élever contre cet argument, surtout à notre époque où l'objet du désir naturel de la béatitude est tellement controversé.

9. M. Bittremieux, professeur à l'Université de Louvain, a publié ici-même (4) une étude sur Dieu et ses perfections selon S. Bonaventure qui mérite d'être rappelée. M. Bittremieux laisse parler le Saint lui-même ; son article est la traduction d'une page magistrale de

(1) *Antonianum*, t. 6, 1931, p. 93.

(2) Michael Gierens, X. I., *Gottesbeweise aus den übernatürlichen Werken Gottes und ihre Bedeutung und Eigenart im Ganzen unserer Gotteserkenntnis*, dans *Scholastik*, t. 5, 1930, pp. 79-101.

(3) R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le désir naturel de bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu*, dans l'*Angelicum*, 8, 1931, pp. 129-148.

(4) J. Bittremieux, *L'être pur et ses perfections. Une contemplation métaphysique de Saint Bonaventure*, dans les *Etudes Franciscaines*, t. 42, 1930, pp. 5-17.

l'*Itinéraire* ; quelques brèves explications mettent davantage la doctrine bonaventurienne en relief. L'auteur a su rendre parfaitement l'idée de S. Bonaventure qui, par la contemplation de l'unité divine et de son nom essentiel qui est l'Etre, dégage avec une grande pénétration métaphysique les perfections de l'Etre suprême.

10. On comprend davantage que M. Brittremieux ait été frappé du texte de S. Bonaventure, quand on parcourt les articles qu'il publie dans le *Divus Thomas* de Plaisance (1), sur l'être en Dieu. Le titre dit d'ailleurs parfaitement l'objet de l'article : *Deus est suum esse, creatura non est suum esse* ; en d'autres mots, en Dieu essence et existence s'identifient ; dans la créature, au contraire, essence et existence sont réellement distinctes. C'est par cette distinction que la contingence de la créature s'explique ; c'est sur elle qu'en réalité sont fondés tous les arguments pour prouver la création.

M. Bittremieux appuie sa thèse sur l'enseignement de S. Thomas, et cite plusieurs Pères. Nous concédons facilement que S. Thomas ait admis la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres créés ; nous doutons cependant de l'opinion des Pères. S'ils disent souvent en parlant de Dieu : « *non est aliunde* », cela ne touche pas le problème de la distinction entre essence et existence ; cela signifie uniquement que Dieu est incréé, *a se*, tandis que la créature tire son origine de Dieu, *est aliunde*. Et en cela ils ne font qu'affirmer le dogme catholique. A notre avis, la démonstration de la distinction réelle est du ressort de la métaphysique ; les arguments, d'ailleurs très bien présentés par l'auteur, n'ont pas pu nous convaincre.

11. Une autre étude métaphysique est celle de Ch. de Moré-Pontgibaud (2) sur l'analogie des noms divins, dans laquelle il analyse l'analogie métaphysique. Cette étude est de nature philosophique mais les théologiens feront bien de la lire.

12. Comme nous le disions plus haut, la controverse autour de l'ouvrage du P. Stufler s'est ralentie ; cela n'empêche que plusieurs articles aient paru cette année sur la question du concours divin aux actions des créatures. Le P. Stufler lui-même étudie la doctrine de Pierre Jean Olivi à ce sujet (3). D'après Olivi, les théologiens de son temps étaient divisés ; alors que les uns admettaient un concours immédiat, d'autres — et lui-même adhérait à cette opinion — n'admettaient qu'un concours médiat. Les arguments d'Olivi contre le concours immédiat amènent à une thèse qui ressemble fort à celle du *concursus praevius* ; aussi les adversaires de la prémotion physique

(1) J. Bittremieux, *Deus est suum esse, creatura non est suum esse*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 32, 1929, pp. 383-426 ; t. 33, 1930, pp. 271-304.

(2) Ch. de Moré-Pontgibaud, *Sur l'analogie des noms divins*, dans les *Recherches de Science Relig.*, t. 19, 1929, pp. 481-512 ; t. 20, 1930, pp. 193-223.

(3) J. Stufler, S. I., *Die Konkurslehre des Petrus Olivi*, dans *Zeitschrift fur katholische Theologie*, t. 54, 1930, pp. 406-424.

peuvent-ils trouver chez Olivi la plupart des arguments molinistes.

13. Le P. Teixidor poursuit son étude sur le concours immédiat de Dieu aux actions des créatures (1). Commencés en 1928, trois articles avaient paru posant la question et donnant les preuves tirées de l'Écriture Sainte et de la Tradition. Dans l'article publié cette année, l'auteur apporte les arguments de raison qui se ramènent à cinq : 1° parce que Dieu est Cause et Créateur de tous les êtres ; 2° parce que toute efficience des causes créées procède de Dieu ; 3° parce que la divine Providence s'étend immédiatement à toutes les choses, même les plus minimes ; 4° parce que Dieu est intimement présent à tout être ; et 5° parce que Dieu conserve immédiatement toutes choses. Pour terminer, le P. Teixidor en appelle à l'autorité de S. Thomas. A cette occasion, on peut rapprocher ce que dit le P. Stufler dans l'article cité au numéro précédent. Au temps de l'Angélique Docteur, certains théologiens enseignaient que Dieu ne concourait ni immédiatement, ni médiatement aux péchés des hommes, parce que l'action peccamineuse n'est bonne sous aucun rapport. Ce serait contre cette erreur que S. Thomas aurait argumenté. L'affirmation du P. Stufler serait à prouver historiquement ; mais au cas où elle serait vraie, il deviendrait plus difficile d'en appeler au témoignage des grands scolastiques dans la question du concours divin.

14. Ces dernières années, le P. Marín-Sola, O. P., a publié plusieurs articles sur la motion divine dans *La Ciencia Tomista* (2) ; il tâchait d'éliminer la science moyenne, tout en donnant une réponse aux difficultés faites ordinairement contre le Banezianisme. F. Zigon se propose d'examiner cette théorie. Dans un premier article, il étudie la prémotion physique et la possibilité du péché (3) ; si nous admettons avec Banez que toute motion divine est infailliblement efficace par la seule volonté divine, on ne voit plus comment le péché soit possible : c'est ce que le P. Marin-Sola reconnaît lui-même. Aussi propose-t-il de distinguer une double prémotion : infaillible et faillible. Pour certains actes — les plus faciles — le P. Marín-Sola dit : la motion faillible suffit.

M. Zigon pense que substantiellement toute la question revient à admettre cette motion faillible ; ce n'est pas une question qui puisse être discutée car rejeter une telle motion conduit au calvinisme, ou à des contradictions inextricables. Tout le reste est accidentel.

(1) Luis Teixidor, S. I., *Del concurso immediato de Dios en todas las acciones y effectos de sus criaturas*, dans *Estudios Eclesiasticos*, t. 7, 1928, pp. 5-23, 146-160 ; t. 8, 1929, pp. 332-362 ; t. 9, 1930, pp. 321-350 *(à suivre)*.

(2) *El sistema tomista sobre la moción divina*, dans *Ciencia Tomista*, t. 32, 1925, pp. 5-54 ; *Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, ibid., t. 33, 1926, pp. 5-74 ; *Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, ibid., pp. 321-379. Ces trois articles ont été édités à part.

(3) F. Zigon, *Marín-Sola O. P. de motione divina*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 8, 1931, 17-46.

L'auteur se propose d'étudier les autres questions dans un article subséquent.

15. En théologie, un des plus difficiles problèmes est celui de la prédestination ; la difficulté est encore accrue par le fait que S. Augustin, qui l'a traité le premier et le plus profondément, est d'une interprétation très difficile. Le P. Saint-Martin a voulu reprendre la question dans une dissertation présentée comme thèse de doctorat en théologie au Collège Angélique de Rome (1).

L'auteur désire nous donner la pensée de S. Augustin sur ce problème ; il utilise les derniers écrits du Saint Docteur, c'est-à-dire le *De gratia et libero arbitrio*, le *De Correptione et Gratia*, la *lettre* 217 *à Vital de Carthage*, le *De praedestinatione Sanctorum*, les *Rétractations* et l'*Opus imperfectum contra Iulianum*. En regardant la bibliographie de l'auteur, on est étonné de voir qu'elle est extrêmement restreinte. Il en donne l'explication à la p. 11-12 ; il a voulu, dit-il, se dégager des travaux antérieurs pour étudier S. Augustin lui-même. Il faut évidemment louer l'auteur d'avoir voulu remonter à la source même, aux œuvres du Docteur de la grâce ; cependant, nous croyons que s'il avait davantage consulté certains travaux modernes sur S. Augustin, il aurait pu nous donner un tableau plus vivant et plus concret du milieu historique et théologique où se mouvait notre Docteur. Le paragraphe historique du chapitre premier ne donne pas plus que ce que nous donnent tous les manuels de patrologie.

Dans l'exposé de la doctrine, le P. Saint-Martin procède selon le point de vue dogmatique : ordre d'intention, ordre d'exécution. Il pense, en effet, que S. Augustin connaissait cette distinction ; seule notre terminologie lui aurait manqué. Il faut reconnaître que cette distinction jette une grande lumière sur la question de la prédestination ; mais les arguments de l'auteur ne nous persuadent pas que S. Augustin l'ait connue. Les textes invoqués montrent que d'après S. Augustin ce que Dieu « prédestine » de toute éternité, se réalise dans le temps ; de là à distinguer deux ordres, il y a loin. Il est vrai, d'autres théologiens pensent comme l'auteur ; ainsi le P. Garrigou-Lagrange dans un article où il défend la position du P. Saint-Martin (2). Au point de vue systématique, la distinction entre les deux ordres est excellente ; au point de vue historique, elle fausse la perspective.

Du point de vue systématique, le travail est bien conduit. Mais

(1) Fr. Saint-Martin, A. A., *La pensée de Saint Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire d'après ses derniers écrits* (426/7-30). Paris, Maison de la Bonne Presse, 1930. In-8°, pp. 165.

(2) R. Garrigou-Lagrange, O. P., *La prédestination selon S. Augustin d'après une thèse récente*, dans l'*Angelicum*, t. 8, 1931, pp. 34-52. — Il y aurait beaucoup à dire sur la question de méthode dont parle l'auteur ; mais une telle question dépasse nécessairement les limites d'un bulletin de Théologie. Aussi préférons-nous ne pas y toucher.

pouvons-nous vraiment dire qu'il reflète la pensée de S. Augustin ? Si cette distinction était si clairement marquée par notre Docteur, comprend-on comment sa doctrine a donné lieu à tant d'interprétations différentes, parfois contradictoires ? Un historien des dogmes préférerait donner la pensée même de S. Augustin, quitte à faire remarquer combien facilement cette doctrine s'accorde avec la distinction exprimée postérieurement.

Cependant, l'auteur a cherché à être tout à fait objectif ; son livre est à recommander à tous ceux qui veulent étudier le mystérieux problème de la prédestination.

16. Il faut aussi noter ici l'excellent article du P. Jolivet sur le problème du mal chez S. Augustin (1). Ainsi que nous l'avons fait remarquer ailleurs (2), le problème est plus clairement posé ici que chez M. Philips (3). L'analyse que S. Augustin a faite du mal est devenue classique : le mal n'est ni une substance, ni une pure carence, mais bien une privation. Dès lors le mal ne doit pas s'entendre au sens de Leibniz (=mal métaphysique), comme le note avec raison l'auteur ; ce mal n'est que l'imperfection essentielle de la créature ; en réalité il n'y a qu'un seul vrai mal, le péché, d'où tous les autres maux tirent leur source.

Quant à l'origine du mal, on comprend que S. Augustin insiste sur le fait de la libre volonté humaine ; lui qui avait été manichéen se devait de rejeter fortement le principe mauvais qui serait l'auteur de tout mal. Évidemment, si l'auteur du péché est le libre arbitre, nous nous trouvons devant un nouveau problème très ardu : comment concilier la Providence, auteur de la volonté libre, avec la liberté, auteur du péché ? Ce dernier problème est abordé en dernier lieu par l'auteur qui expose avec une grande clarté la doctrine augustinienne de la Providence.

A son étude, le P. Jolivet ajoute un appendice sur les relations entre saint Augustin et Plotin.

(*A suivre*).

P. Étienne Simonis, O. F. M.

(1) R. Jolivet, *Le problème du mal chez S. Augustin*, dans les *Archives de Philosophie*, vol VII, cahier II, 1-104.

(2) *Antonianum*, t. 6, 1931, 92.

(3) *La raison d'être du mal d'après S. Augustin*, Bruxelles, 1927.

CHRONIQUE DE SPIRITUALITÉ

C. MYSTIQUE — ÉTAT MYSTIQUE — GRACES MYSTIQUES.

M. le Chanoine SAUDREAU, *V. S.* XX, 1929 (p. 134 sqq.) dit dans son article programme : « C'est surtout sur le sens du mot *mystique* qu'il faudrait arriver à une entente, car les uns en restreignent le sens, les autres en élargissent la compréhension : d'où des confusions regrettables, des discussions sans issue ».

I. — *a*) Parmi les conceptions *restrictives*, il cite celle qui n'admet comme mystique que la *connaissance expérimentale de Dieu.* Il faudrait d'abord bien s'entendre sur le sens de ces mots : connaissance expérimentale de Dieu. Saint Thomas fait appel à l'autorité du pseudo-Denis : II^a II^{ae}, q. 97 (non pas q. 94) art. 2, ad 2 ; 1^a II^{ae}, q. 22 art. 3, ad 1 ; *De Veritate,* q. 26, art. 3, ad. 18 ; *III Sent.* dist. 15 q. 2, art. 1, q. 1, a. 2. Ajoutons : II^a II^{ae}, q. 45 art. 2. in corp. et opusc. XIV. *Expositio super Dionysium. De Divinis Nominibus,* cap. II, lect. IV. (1)

Le ch. S. en appelle à ces quatre textes pour enseigner que « saint Thomas explique ce mot si célèbre de Denis... par l'union amoureuse à Dieu, union reçue et non acquise ». Dans l'*Expositio,* il est question de l'union par affection, en aimant, « diligendo, eis (divinis) unitus per affectum » ou bien « diligendo divina conjunctus est eis ». Notons que saint Thomas commente ici le « non solum discens, sed et *patiens* divina »: cette union d'amour ou de dilection traduit la« compassio », la συμπαθεία. Plus loin cependant, il parle également de l'union par la foi ; il commente les mots de Denis « perfectus est ad unionem et fidem ipsorum (divinorum) » comme suit : « Et ideo subdit quod ex compassione ad divina, id est ex hoc quod diligendo divina conjunctus est eis (si tamen dilectionis unio, compassio dici debet id est simul passio) perfectus est Hierotheus, id est institutus, ad *unionem et fidem* ipsorum, id est ut eis quae dixit, *uniretur per fidei unitionem,* dico « *indocibilem* », id est quae humano magisterio doceri non potest, et « *mysticam* », id est *occultam quia excedit naturalem cognitionem.* »

(1) *Opuscula omnia S. Thomae,* edit. du R. P. Pierre Mandonet. *Opuscual Theologica* Paris, 1927, T. II, p. 303.

En rapport avec cette dernière pensée de l'union et de la foi inappre-nable et mystique, dépassant la connaissance naturelle, nous attirons l'attention sur le deuxième texte que nous joignons à ceux du chanoine Saudreau, à savoir II^a II^{ae} q. 45 art. 2 in corp. Saint Thomas y demande « si la sagesse est dans l'intelligence comme dans son sujet ». Or voici que nous retrouvons à ce propos la même explication qui fait le fond de l'interprétation de la « compassio ». Le saint Docteur appelle celle-ci à cette occasion « *connaturalitas* », ou encore au *Sent.* III. dist. 35 q. II, art. I, q^{ta} I, « *affinitas* » ; cette aptitude « connaturelle pour exercer un jugement au sujet des choses divines, est communiquée radicalement par la charité ; mais la faculté de porter ces jugements se trouve formellement dans le don de Sagesse qui dans son acte est essentiellement du domaine de l'intelligence. L'acte propre est donc effectivement une *connaissance,* non pas acquise par le travail spéculatif de l'intelligence, mais selon la nature des choses divines que l'esprit doit recevoir « passivement », « patiens divina », par l'intermédiaire de la Sagesse en tant que don du Saint-Esprit et en vertu de la « connaturalité » communiquée par la grâce. C'est bien pour cela qu'on parle d'une *connaissance affective,* appelée *expérimeutale* par distinction de la connaissance spéculative.

Le P. Garrigou-Lagrange (1) attache beaucoup d'importance à un texte de saint Thomas, celui de *Sent.* L. I. dist. 14, q. 2. art. 2. ad 3. Traitant de l'*expérience des choses divines* et de l'*habitation de la Sainte Trinité en nous,* il cite ce texte : « Il ne suffit pas d'une connaissance quelconque (de Dieu) pour qu'il y ait mission et (habitation du Saint Esprit), il faut une connaissance qui procède d'un don approprié à cette personne, d'un don qui nous unisse à Dieu selon le mode propre de cette personne, c'est-à-dire par amour. Aussi cette *connaissance est quasi expérimentale* ». (2).

Le R. P. complète cet enseignement de saint Thomas par cette précision donnée au même endroit du *Sent. I.* ad 2 (3) : l'union de jouissance se fait *par l'amour et la sagesse* qui sont les dons en vertu desquels nous jouissons formellement, et qui sont, dans le langage du saint Docteur les véritables « habitus » en vue de l'union et de la jouissance.

Enfin il faut ajouter d'autres précisions que le Docteur angélique donne II^a II^{ae}, q. 45, art. 2, in corp. où la « compassio » de Denis est interprétée par « connaturalitas » qui est l'*affinitas* du *Sent.* III, dist. 35, q. 2, art. II. Or, cette « connaturalité » est causée par la charité, qui nous unit à Dieu : mais elle-même se produit dans le don de Sa-

(1) P. Rég. Garrigou-Lagrange. *Perfection chrétienne et contemplation,* Epilogue p. (114 sqq). *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus.* p. 176 sqq.
(2) P. Garrigou-Lagrange. *Perfection chrétienne* etc. p. 114.
(3) P. Garrigou-Lagrange. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus,* p. 176 sqq.

gesse qui, de ce chef, devient capable de porter un jugement sur les choses divines.

Nous nous permettons de formuler ici une hypothèse.

Au livre des Sentences, saint Thomas parle d'une connaissance *quasi expérimentale*. Si cette connaissance est devenue plus tard simplement *expérimentale*, n'est-ce pas une indication que, dans sa pensée, l'acte propre du don de Sagesse (qui pour lui est essentiellement une « vertu intellectuelle »), est formellement un acte de charité en tant que « *compassio* » et en vertu de la « *connaturalité* » par la charité. De plus, cette connaissance ne sort pas du domaine de la foi, car s'il y a union par la charité, il y a aussi union de foi. (*Expositio De Divinis nominibus*. Cfr. supra).

Le ch. S. emprunte à saint Thomas pour fixer le sens de « mystique, connaissance expérimentale de Dieu », les notions : union amoureuse à Dieu, union reçue et non acquise, ou bien connaissance quasi expérimentale, qui provient d'un don et qui est *per amorem*.

On peut voir plus dans les différents passages où saint Thomas traite cette matière : une « inspiratio divinior » où le comparatif a un sens transcendant : « une inspiration essentiellement divine » qui donne une connaissance non pas semblable à celle que l'on acquiert par l'enseignement, *discens*, mais qui ici est essentiellement reçue — *patiens divina* — conformément à une connaturalité avec la grâce, en vertu d'une union d'amour — *diligendo* — grâce à un don du Saint-Esprit, (le don de Sagesse), en vertu aussi de l'union de foi — *per fidei unitionem*. Avec Denis, saint Thomas appelle cette connaissance « *indocibilem* » parce qu'elle ne peut être enseignée par aucun magistère humain : « *mysticam* » parce qu'elle est cachée et qu'elle dépasse la connaissance humaine. A y regarder de plus près, les deux termes ne sont pas spécifiques en notre matière, puisque nous pourrions les appliquer à la connaissance révélée des mystères. Aussi parait-il certain que les « confusions » et les « discussions » resteront sans issue parce que l'on veut préciser spécifiquement des « réalités » cachées en elles-mêmes et les « notions » que la théologie et la science de ceux qui ont expérimenté les « réalités » en ont données. Tenter d'aller au-delà semble vain. Que tous les esprits soient d'accord dans les questions libres n'est pas plus possible pour la théologie mystique que pour la théologie tout court soit dogmatique soit morale.

Ayant plus longuement insisté sur le témoignage de saint Thomas, nous nous arrêtons un instant à celui de saint Bonaventure. Le chanoine Saudreau cite : *Sent.* III dist. 35 art. unic. q. 1. notamment la quatrième manière de comprendre la Sagesse en tant que don du Saint-Esprit. « Magis proprie » ; on entend par là « la connaissance expérimentale de Dieu. En ce sens, elle est un des dons du Saint-Esprit, dont l'acte consiste à goûter la suavité de Dieu. Or, pour avoir ce goût

intime, dans lequel réside la délectation, il faut qu'il y ait un acte de l'*affection* pour unir et un acte de *connaissance* pour percevoir ».

Certes, ce texte renferme les mêmes termes : connaissance expérimentale de Dieu qui est le don de Sagesse. Cette connaissance est d'ordre affectif ou « *per amorem* ». En fait, d'après le Docteur Séraphique, la Sagesse désigne une « connaissance de Dieu » c'est-à-dire une perception de Dieu, où la faculté cognitive est unie à son objet. Une telle connaissance se fait plutôt par voie négative ; elle équivaut à une renonciation, et procède en supprimant ses propres actes cognitifs : « *istius sapientiae est amentem esse* ». Étant arrivée à cette « docte ignorance », abandon de toutes ses opérations cognitives, l'âme est arrivée à l'état où l'intelligence dort et où la volonté veille avec d'autant plus de délicatesse en maintenant dans le silence les autres facultés. En cet état, l'âme est capable de goûter la suavité de Dieu. « La perception d'une saveur ne va pas sans connaissance : il en est de même pour l'exercice du don de Sagesse : *in amore Dei ipsi gustui conjuncta est cognitio*. Mais cette connaissance expérimentale de Dieu qui dépend de l'acte de volonté mérite à peine ce nom de connaissance. Saint Bonaventure préfère la nommer sensation : « *magis sentiunt quam cognoscant* », dit-il, des grands contemplatifs. Cette expression ne lui paraît pas rabaisser l'extase, tout au contraire. En rappelant qu'elle est une expérience, il la place nettement au-dessus de la science, car expérience passe science : *multo enim excellentior et nobilior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis* ». (1) Nous avons rapproché les deux grands docteurs scolastiques pour montrer par un exemple comment dans les termes et quant au fond de la doctrine ils sont d'accord, s'appuyant l'un et l'autre sur l'autorité du pseudo-Denis. Au reste, quant à l'explication philosophique ou psychologique de l'acte propre pour l'attribuer à la faculté qui l'exerce et même pour la nature de l'acte-jugement ou sensation, les deux tendances sont manifestes. Qu'importe dans la pratique ? L'Ange de l'École expose théologiquement en commentant le pseudo-aréopagite ; le docteur Séraphique en fait autant, mais quand il s'agirait de préciser ces modes supérieurs d'union à Dieu qu'il connaissait certainement par une expérience personnelle, on sait les conseils qu'il donne aux esprits curieux : « Si vous me demandez comment tout cela se fait, je vous répondrai : interrogez la grâce et non la science... non la lumière qui brille mais le feu qui peut vous

(1) Cette citation est empruntée au P. J. Fr. Bonnefoy, O. F. M. *Le Saint-Esprit et ses Dons selon Saint Bonaventure*, où nous avons pris aussi les quelques notes qu'ils précèdent. Les textes latins figurant dans la citation se trouvent à l'endroit indiqué du Sent. III, ad. 5 m.

Citons également ici : P. Jean de Dieu O. M. Cap. *Les Trois Voies de la Vie Spirituelle*. Introduction à cet opuscule de S. Bonav. Paris 1929, p. 40 sq.

embraser complètement et vous transporter en Dieu... » (*Itinerarium mentis in Deum*, cap. VII, nº 6).

Le ch. S. pose une question : « Cette connaissance expérimentale est-elle l'élément *distinctif* de *tout* état mystique ? » p. 136. D'après le Rme Abbé Dom C. Butler O. S. B. *Western Mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the Contemplative Life* (2e édit. Londres 1927), c'est seulement dans les formes les *plus élevées de contemplation* que les mystiques placent au sommet de leurs *expériences*, la perception de l'être et de la présence de Dieu. C'est à cette perception, à l'exclusion de tout degré mystique inférieur, que doit être réservée, l'expression « *Expérience mystique* ». Partant *cette expérience n'est pas la note essentielle* de l'état mystique et de la contemplation infuse... En fait cette expérience est absente de nombreux états de prière et de contemplation, qui sont pourtant réellement infus et mystiques (1).

b) Parmi les autres précisions que l'on donne au sujet de la *mystique*, le ch. S. note celle du P. Bainvel, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, IV, 1923, p. 45 : « L'état mystique est constitué par la *Conscience du surnaturel* en nous ». Le savant Jésuite s'explique et justifie sa proposition comme suit : « Ce *surnaturel* c'est la présence divine, l'action divine, notre vie en Dieu et la vie de Dieu en nous. La *conscience* que nous en avons, c'est un éveil spécial de nos facultés sous la touche divine, ou si l'on veut un influx spécial de lumière divine ou d'amour divin dans nos facultés de connaître et d'aimer. Les sens surnaturels dont nous parlent les mystiques ne semblent pas exiger davantage » (p. 136).

A notre humble avis, toute la difficulté est de discerner la *touche divine* ou l'influx spécial de la lumière divine ou de l'amour divin, c'est-à-dire d'en reconnaître et d'en distinguer nettement la nature ou simplement le degré pour avoir la garantie que ce soit la touche divine, que celle-ci soit la conscience du surnaturel et celle-ci à son tour, l'état mystique. Si la conscience du surnaturel s'identifie avec le *sentiment de la présence de Dieu* comme l'explique le P. Bainvel ; si, d'autre part, il est exact, écrit le chanoine Saudreau, que les textes des grands mystiques sont nombreux qui disent que Dieu fait sentir sa présence « par des douceurs intérieures » ; si, en vérité, « selon les mystiques la présence de Dieu est non pas conclue mais perçue... il n'y a pas de raisonnement, mais il y a miroir créé qui sert à faire percevoir Dieu » ; si la perception de la présence de Dieu n'est pas, selon le P. Garrigou-Lagrange, par manière d'espèce infuse, mais de *passion* subjectivement reçue dans la créature, nous demandons : Est-ce que, en dernier ressort, on n'en vient pas à la connaissance expérimentale de saint Thomas, c'est-à-dire à la « compassio » et à la « connaturalité » qui amène cette connaissance affective grâce au

(1) Cfr. *Nouvelle Revue Théologique*. 1929.

don de Sagesse ? Nous croyons la trouver dans la fin de la longue polémique du savant dominicain contre Mgr Farges, à propos du « rôle de la lumière dans la contemplation ». (1)

D'ailleurs le chanoine Saudreau ne dit-il pas : « Voici toute ma pensée : Les âmes qui sont dans l'état mystique jouissent, *grâce aux dons du Saint-Esprit*, de lumières précieuses sur les vérités de la foi, et donc sur celle de l'habitation de Dieu en elles. Les maîtres disent que c'est par des suavités infuses que Dieu fait sentir sa présence : il est clair que ces douceurs irraisonnées montrent que Dieu est là, et la pensée en vient à l'âme d'une manière spontanée, instinctive, intuitive. Il n'y a pas là raisonnement mais plutôt rappel d'une vérité connue et acte supra-discursif de l'intelligence, car c'est un *don du Saint-Esprit qui opère* et les dons dépassent le raisonnement » (p. 137).

A propos de « la connaissance non discursive et cependant médiate » admise déjà autrefois par le P. Huby, S. J. (*Recherches de Science Religieuse*, 1919, p. 152) et par le P. de la Taille, S. J. (*ibid.* Août 1928), le chanoine Saudreau relève dans les premiers articles écrits sur les questions mystiques par le P. Maréchal, S. J. l'expression « Intuition immédiate de Dieu » donnée par lui comme l'élément caractéristique de l'état mystique. Il faut observer ici que dans un article de la *Nouvelle Revue Théologique*, 1929, p. 126 (note 1), le P. Maréchal explique que par intuition immédiate il n'a jamais voulu dire autre chose qu'une connaissance qui n'est pas abstractive ou discursive. « J'employais le mot : intuition, dit le R. Père (*N. R. T.* l. c.) au sens psychologique, où il s'oppose à *connaissance abstractive ou discursive.* » Le chanoine Saudreau conclut : « Je ne me vois pas téméraire en disant que maintenant *il y a accord sur ce point fondamental* : le *sentiment de la présence de Dieu est un état mystique* : il saisit l'âme sans qu'elle fasse aucun raisonnement : il ne dépend pas d'elle d'avoir ou de ne pas avoir ce sentiment, c'est Dieu qui le donne quand il lui plaît ». (p. 137).

Ici le chanoine Saudreau pose la question : « Ce sentiment constitue-t-il la note essentielle de *tout* état mystique ? (p. 138). Parmi les réponses nous relevons ceci : « Remarquons d'abord qu'il y a divers sentiments de la présence de Dieu ; il y a ces touches substantielles dont parle à diverses reprises saint Jean de la Croix, « auxquelles, déclare-t-il, personne n'arrive que par la purification intime, par le dénuement, par le dépouillement spirituel de tout ce qui est créature » (*Nuit*, II, 23, et *Vive Flamme* str. II, vers. 3). Elles ne sont donc accordées qu'à ceux qui ont bien proffté des épreuves de la nuit de l'esprit. Voici donc la conclusion : « Je crois que tous aujourd'hui reconnaissent qu'elles n'appartiennent pas à l'essence de l'état mystique. Ce sont des faveurs très élevées et très rares, et beaucoup sont

(1) *V. Perfection chrétienne et Contemplation.* 7e édit. 1er appendice, p. 1, surtout p. 48-49.

dans l'état mystique qui n'ont pas reçu ces hautes faveurs ». (*ibid*).

Nous voudrions demander au ch. S. s'il considère les « touches substantielles » dont parle saint Jean de la Croix aux endroits indiqués, comme des éléments spécifiquement et exclusivement propres à cet état très élevé et très rare auquel il fait allusion ? Le P. Garrigou-Lagrange (1) range parmi les « grâces extraordinaires qui *parfois* accompagnent la contemplation infuse », les « *touches divines* », non pas celles que vise le chanoine Saudreau, mais ce « quatrième genre de faveurs, qui accompagnent fréquemment » la contemplation infuse : ce sont les touches divines qui ont leur retentissement sur l'intelligence... ; elles donnent ainsi une pénétration intellectuelle très élevée et très savoureuse de Dieu » — Par là ces touches se rattachent à la « contemplation particulière et distincte ». L'éminent professeur de l'Angelico renvoie à la *Montée du Carmel*, Liv. II, ch. XXX. (2)

Ces lignes du P. Garrigou-Lagrange réclament quelque attention. Est-il exact de dire que les « touches divines », produisant les « sentiments spirituels », *accompagnent* fréquemment la contemplation infuse ? Lorsque l'âme est dans la nuit obscure de l'esprit, elle reçoit des « connaissances surnaturelles, spirituelles » qui peuvent être de deux sortes : *a*) les connaissances surnaturelles, spirituelles, *distinctes et particulières* (qui sont : les visions, les révélations, les paroles intérieures et les *sentiments spirituels*) — *b*) « La connaissance surnaturelle, spirituelle, *confuse, obscure et générale* qui est unique, à savoir la *contemplation* reçue dans la foi ». *Montée du Carmel, l. c.* L. II, cap. X, p. 104. Nous demandons à l'éminent professeur de l'Angelico à quel titre les « touches divines » se *rattachent* à la « contemplation particulière et distincte » et ce qu'il faut entendre par cette dernière ?

Le Docteur mystique traite des « *sentiments spirituels* qui se produisent fréquemment d'une manière surnaturelle dans l'âme de l'homme spirituel, et que nous rangeons parmi les perceptions distinctes de l'entendement ». (3) Ces sentiments deviennent plus loin « les *touches* que Dieu donne et par lesquelles l'âme perçoit les susdits sentiments ». (4) Faut-il voir dans les sentiments et les touches deux éléments distincts entre lesquels existe la relation de cause et d'effet ? En fait, ce sont les *sentiments* qui se produisent dans la volonté ou bien dans la substance de l'âme (5). Dans l'un et dans l'autre cas, ces

(1) *Perfection chrétienne et Contemplation*, p. 559.

(2) Ce chapitre XXX correspond à F. Silverio de Santa Teresa, C. D. *Obras de San Juan de la Cruz*. T. II. *Subida del Monte Carmelo*, Libro II, cap. XXXII, p. 255 sqq.

(3) « los sentimientos espirituales que *muchas veces* sobrenaturalmente se hacen al alma del espiritual, los cuales contamos entre las aprehensiones distintas del entendimiento. » p. 235.

(4) « para que Dios dé los *toques* donde el alma tiene los dichos sentimientos... » p. 236.

(5) « ... en el afecto de la voluntad... en la sustancia del alma », p. 235.

sentiments considérés uniquement comme tels, n'appartiennent pas seulement à l'entendement, mais encore à la volonté. (1) Le saint Docteur avertit même qu'il en parlera spécialement au Livre III, De la Purification de la volonté, et qu'il ne les cite ici que dans la mesure où ces sentiments retentissent dans l'entendement. Tout permet de supposer qu'il s'agit effectivement de faveurs « fréquentes », mais qui ne sont pas accordées toujours. Elles sont au nombre des *connaissances* spirituelles, *distinctes et particulières* qui diffèrent de la *connaissance obscure et générale*, à savoir la contemplation reçue dans la foi (2).

Nous nous arrêtons plus longuement à ce détail dans l'exposé sommaire du ch. S. non pas précisément à cause du doute que soulevait sa remarque sur le caractère particulier du sentiment spirituel ou des touches divines substantielles, mais bien plus en raison de la description que saint Jean de la Croix en fait au chap. XXXII de la *Montée*, en nous avertissant qu'il en parle à propos de la *purification de l'esprit* mais en se réservant d'y revenir au troisième livre qui aura pour objet la nuit et purification de la volonté. Nous attirons l'attention sur les ajoutes et les transformations que ce chapitre XXXII a eues dans les éditions précédentes. On peut déjà s'en rendre compte d'après l'édition critique publiée à Tolède en 1912 par le P. Gérard de saint Jean de la Croix, selon la traduction qu'en a donnée le Chanoine H. Hoornaert (3). Saint Jean de la Croix avait lui-même fait ressortir le caractère merveilleux des sentiments spirituels, qu'ils affectent la volonté ou la substance de l'âme, que ce soient les touches de Dieu qui les causent subitement, ou bien qu'ils soient durables et successifs : ce qui frappe, c'est que « fréquemment, comme il a été dit, il en résulte dans l'entendement une perception de connaissance ou d'intelligence ; en fait, c'est comme un sentiment de Dieu tout spontané et très suave dans l'entendement, phénomène qui échappe à toute dénomination » (4). Chose digne de remarque,

(1) « Estos sentemientos, *en cuanto son sentemientos solamente* (remarquons la variante du texte), no pertenacen al entendimiento, sino a la voluntad » (p. 236).

(2) « Las (noticias) espirituales son tambien en dos maneras : unas, *distintas y particulares*, y otra es confusa, oscura y general.. Entre las distintas y particulares entran... y sentimientos espirituales. La intelligencia oscura y general esta en una sola, que es la contemplacion, que se da en fé. » cap. X, p. 104.

(3) Chan. H. Hoormaert. *La Montée du Carmel de saint Jean de la Croix.* Bruges, Paris, 1928, T. I, p. 208.

(4) On remarquera la différence entre le texte de l'édition critique du P. Silverio de Santa Teresa, C. D., et la traduction du Ch. Hoornaert. Voici le texte du P. Silverio : « Portanto, es de saber, que de estos sentemientos, asi de los de la voluntad, come de los que son en la sustancia del alma, ahora sean los toques de Dios que los causan repentinos, ahora sean durables y sucesivos, muchas veces, come digo, redunda en el entendimiento aprehension de noticia o inteligencia ; lo cual suele ser un subidisimo sentir de Dios y sabrosisimo en el entendimiento, al cual ne se puede poner nombre tampoco, come al sentimiento de donde redunda. » *op. cit,*. p. 236.

la traduction des Carmélites de Paris (T. II, p. 363) donne le nom en appelant cette lumière « une *science expérimentale* ». Nous ne le nions pas. Quoique le Docteur mystique ait lui-même établi la distinction entre cette connaissance distincte et particulière des sentiments spirituels et la connaissance obscure et générale de la « contemplation reçue dans la foi », l'activité psychologique nous semble identique dans les deux cas. L'opération *mystique*, on ne niera pas qu'elle le soit dans les cas des sentiments spirituels ou des touches divines comme dans celui de la contemplation infuse, tout en admettant que ces sentiments ne constituent pas la note essentielle, — l'opération mystique, disons-nous, envisagée dans l'ordre psychologique, se présente sous l'aspect d'une connaissance intuitive ou d'un sentiment intuitif. Que l'on s'entende bien sur le sens du terme « intuition » selon la remarque du P. Maréchal que nous avons rapportée : intuition n'est pas synonyme de vision. Le mot exclut la connaissance spéculative, abstractive ou discursive. Il marque l'état d'âme, dans la faculté cognitive et affective, résultant d'une communication directe faite par Dieu. Lorsque le chanoine Saudreau pose la question de savoir si la connaissance expérimentale de Dieu et le sentiment de la présence de Dieu appartiennent à l'essence de la mystique, nous y voyons deux aspects d'une même réalité qui pour être surnaturelle, pénètre néanmoins dans le domaine de l'activité psychologique. Nous croyons que saint Jean de la Croix décrit sous cet aspect le phénomène plus particulier des sentiments spirituels et des touches divines.

Sous ce rapport, nous plaçons sur le même plan les considérations que l'auteur emprunte à sainte Thérèse et à saint François de Sales, signalant le sentiment de la présence de Dieu.

c) Le chanoine Saudreau range parmi ceux qui restreignent le sens du mot mystique, le P. Adhémar d'Alès, suivant le P. de Maumigny, à cause de cette définition de la contemplation mystique : « Un regard simple et amoureux à Dieu, où l'âme suspendue par l'admiration et l'amour, le connaît expérimentalement et dans une paix profonde goûte un commencement de la béatitude éternelle ». (v. mot *Prière* dans Dictionnaire Apologétique). La définition est critiquée parce qu'elle n'embrasse pas tout l'objet de la mystique, notamment la contemplation aride, les épreuves mystiques, les états où l'union et l'attention ne vont pas jusqu'à absorber l'âme, ou à l'enivrer au point de goûter le commencement de la béatitude. Au reste, la jouissance de la paix qui consiste à goûter ce prélude de la béatitude ne se rapporte-t-elle pas à la « vision », à moins d'être une expression purement littéraire ? Une autre critique vise le manque d'indication de l'objet formel par la cause, grâce d'amour infus, don de Sagesse qui produit spécifiquement, tout au moins d'après l'opinion du chanoine Saudreau, la connaissance mystique.

II. *Conception plus large des grâces mystiques.*

Le Ch. S. décrit la mystique ou l'état mystique dans le sens objectif des grâces mystiques, en commençant par la préparation dans les pratiques de l'ascétisme, dans l'application généreuse et constante au renoncement total, dans la purification complète du péché, des passions, des attaches, des soucis, tous empêchements à la communication des grâces spéciales. A la suite de ce travail de dégagement, les dons du Saint-Esprit acquièrent une activité plus intense. Celle-ci sera augmentée après que le Seigneur aura lui-même purifié l'âme par des épreuves intimes, des luttes plus ardentes dans la purification passive des sens et de l'esprit. Dès lors commencent les effets produits par le Saint-Esprit : une illumination de l'âme fidèle, recevant une haute idée de Dieu, un saisissement de la volonté en y mettant un amour sec mais pur, qui grandira par la fidélité dans l'épreuve. Cet amour « tout fait » n'est pas nécessairement un amour d'une très grande suavité avec la suspension des facultés de l'âme et correspondant au goût d'un commencement de la béatitude éternelle ; il procure d'ordinaire la paix et une satisfaction profonde, mais souvent il n'a pas de répercussion dans la partie sensible, il est même parfois donné sur un mode douloureux. Il ne produit pas non plus nécessairement le sentiment de la présence de Dieu ; il peut donner même un sentiment très pénible de l'absence de Dieu, une soif de Dieu torturante, ou encore une grande douleur de ce que Dieu n'est pas aimé par l'âme ou par les hommes comme il devrait l'être.

Il est donc à remarquer que, d'après le chanoine Saudreau, il y a mystique, état mystique, et grâces mystiques :

1° Chez les âmes fidèles, généreuses dans le travail de la purification, qui sont éclairées par une haute idée de Dieu qu'elles reçoivent directement, avec un « amour tout fait » persistant, si bien que leur cœur, comme l'aiguille de la boussole, est toujours orienté vers Dieu malgré les moments où leur esprit s'occupe de choses profanes.

2° Dans de telles âmes, Dieu exerce directement son action sur la volonté, sur la sympathie qu'elles ressentent pour Dieu et qui produit soit le besoin de se rapprocher de lui, soit, quand elles goûtent l'union, un vrai bien-être, une satisfaction profonde. En ce cas, les grâces mystiques sont lumière et amour et appartiennent à la catégorie des grâces *gratum facientes.*

3° Il semble bien que le ch. S. détermine l'*élément formel* de l'état mystique ou des grâces mystiques (pp. 140 en bas, 145). Essayons de préciser le plus exactement possible sa pensée. Nous pensons que les deux états précédents sont présupposés, qu'il y a déjà là la présence réelle, mais plus latente, de l'élément formel, et que c'est l'accentuation de cet élément formel qui permet d'observer distinctement l'état mystique dans le stade de son développement parfait.

Le principe fondamental est que l'état mystique est caractérisé par l'action directe de Dieu sur l'âme, action qui est lumière et amour et qui produit l'union d'amour dans laquelle l'âme connaît Dieu en l'aimant.

En quoi consiste l'action directe de Dieu sur l'âme ?

a) Elle implique le fait préalable de la convenance, de l'affinité, de l'attirance constituant l'amour entre deux êtres, amour qui comporte un élan vers l'objet aimé soit en raison de la complaisance prise dans les amabilités du bien-aimé, soit en raison de la sympathie, de l'harmonie qui existe entre l'aimant et l'aimé et qui porte instinctivement l'un vers l'autre. « C'est, dit le chanoine Saudreau, la *connaturalitas*, la conformité de nature dont parle saint Thomas (II^{a} II^{ae}, q. 45, art. 2, corp.) et que la vertu de charité met dans l'âme ».

Il y a lieu de faire ici quelques observations.

Pour déterminer cette première notion, l'auteur la fait précéder de quelques considérations d'ordre psychologique sur « les affinités mystérieuses, qui font que des êtres intelligents et libres tendent à se rapprocher et à s'unir ; ils sont faits l'un pour l'autre. » En vérité, l'exemple cité, d'après le P. Garrigou-Lagrange, de la *sympathie* profonde (qui) révèle à la mère, *sans raisonnement*, l'âme de son enfant et à celui-ci l'âme de sa mère devrait être expliqué et précisé pour ne pas en tirer, à priori, par analogie qu' « il peut en être de même entre Dieu et ceux qui sont nés de lui : *qui ex Deo nati sunt* ». Le fait psychologique décrit par le P. de la Taille, « de la mère qui regarde son fils... parce qu'elle l'aime, et de l'esthète qui regarde l'enfant au beau visage et en jouit », ne nous semble pas adéquat. Ce n'est que par *imagination* qu'on se représente une mère *contemplant* son enfant : cette soit-disant contemplation *affective* rentrera très difficilement dans le domaine de la contemplation *intellectuelle*. Dans le cas de l'esthète, la contemplation du *bel* enfant est essentiellement intuition *esthétique*, donc *jouissance de la connaissance désintéressée*, sans aucun rapport avec — voire même excluant — le sentiment d'affection pour l'enfant qui, comme tel, serait l'objet de l'affection, c'est-à-dire, pour autant que l'esthète peut lui vouer de l'affection parce qu'il est enfant. Dans la contemplation « produite par l'amour », l'âme aime Dieu parce qu'il est Dieu, beau, bon, saint, etc. objet de l'amour, connu intuitivement, sans raisonnement, comme tel : dans la contemplation, la connaissance est l'amour et l'amour est la connaissance. Ici la jouissance n'est pas dans la connaissance désintéressée, mais bien dans la connaissance de Dieu parce qu'il est l'objet de l'amour.

En analysant exactement la « jouissance ou le plaisir esthétique », en tant qu'activité esthétique (1), nous pensons que l'exemple rap-

(1) Pour la nature de l'*activité esthétique* cfr. EDG. DE BRUYNE. *Kunst philosophie* 1929, p. 9 sqq. IDEM. *Essai de Philosophie de l'Art.* Traduc. française, Bruxelles, 1930, p. 14 sqq.

porté d'après le P. Yves de Mohon, où entre la répulsion éprouvée par l'artiste à la vue d'un mauvais tableau, ne précise pas davantage la nature de l'activité psychologique dans la connaissance ou l'amour de la contemplation. A aucun point de vue, il ne peut être question de répulsion dans la connaissance amoureuse contemplative de Dieu. Quant à la « jouissance » à la vue de la vertu, ici il n'y a plus de connaissance « intuitive » ; elle a lieu en vertu d'un jugement de valeur qui exclut la jouissance purement esthétique. Dans la « connaissance amoureuse », le « jugement de valeur » est totalement supprimé et remplacé par l'action directe de Dieu. Nous pensons précisément que cette action directe de Dieu (par l'intermédiaire de Dieu, selon une certaine théorie) est opposée à l'intuition esthétique et que rien ne justifie un rapprochement entre l'amour contemplatif et la jouissance esthétique.

b) L'auteur pose la question : « L'état de grâce suffit-il pour que soit exercée cette attirance, pour que soit ressentie cette sympathie ? »

Il venait d'affirmer que Dieu exerce son action directe *grâce* à la *connaturalité* entre lui et l'âme, connaturalité que met en celle-ci la vertu de charité. Nous supposons, avec raison sans doute, qu'il identifie vertu de charité et état de grâce. Il répond : « Dès lors qu'il y a état de grâce, il y a certainement convenance entre l'âme et Dieu ». Les théologiens enseignent, en effet, que la grâce sanctifiante rend l'âme *déiforme*, « participante de la nature divine » (*II Petr.* I, 4). Mais, poursuit-il, cette convenance n'est pas ressentie... Il faut qu'*à l'état de grâce s'ajoute l'exercice du don de Sagesse*... Voici que le ch. S. décrit l'état d'une âme qui ne ressent pas cette convenance parce que ce don est lié par les attaches imparfaites, les vouloirs, désirs, sentiments inférieurs et parce que trop faible est l'amour divin... « Quand l'amour divin est faible, il ne produit pas la sympathie, le sentiment de *connaturalité*, de la conformité de nature qui donne au don de sagesse de s'exercer. » Cette forme négative est-elle exacte ? Peut-on dire que l'amour faible ne produit pas la connaturalité ? L'auteur veut sans doute dire : tout ce qui produit l'affaiblissement de l'amour divin empêche proportionnellement la *connaturalité* d'être *cause* efficace de l'activité du don de Sagesse. Saint Thomas enseigne : « Sapientia, quae est donum, *causam* quidem habet in voluntate, scilicet *caritatem*... », après avoir dit : « Hujusmodi (compassio, sive) *connaturalitas* fit per caritatem ». (II^{a} II^{ae}, q. 45, art. 2, in corp.). Remarquerons-nous encore que l'exemple des mères, qui soignent l'enfant d'une autre pendant la maladie de celle-ci, mais qui ne le soignent pas *comme* elle parce qu'elles ne ressentent pas l'affinité ou l'attirance naturelle de la mère, n'est pas probant. Malgré cette absence de sentiment maternel, il n'est pas impossible que ces étrangères aiment davantage et fassent en conséquence plus que la propre mère. Dans l'hypothèse de l'âme dont l'amour est faible, il ne s'agit pas de l'ab-

sence de la connaturalité mais on suppose que tout en étant présente en l'âme, son activité est entravée.

c) Cependant cette remarque nous amène au cœur de la question : à mesure que ces obstacles disparaissent, la grâce ou la charité devient de plus en plus cause efficace, par connaturalité de l'activité propre des dons et en particulier de celui de Sagesse. Tel serait du moins le progrès auquel on s'attendrait logiquement. Mais le ch. S. passe immédiatement à l'exposé de son idée : « *Donc quand s'exerce le don de Sagesse,* Dieu agit sur la volonté pour l'attirer vers lui, *il lui fait sentir qu'il est son bien,* et cette sympathie, vive et profonde, que l'âme alors éprouve fait qu'elle apprécie Dieu : elle est portée à le mettre au-dessus de tout, à tout lui rapporter. Elle est donc portée à bien juger Dieu : *rectum judicium* (cfr II^{a} II^{ae}, q. 45 art. 2, corp.). Mais en même temps, Dieu agit sur l'intelligence et il y met une haute idée générale et confuse de ses incompréhensibles perfections, et par là aussi l'âme, remplie de complaisance pour un Dieu qu'elle sait être si parfait, est attirée vers lui ».

On eût désiré que le savant auteur s'exprimât formellement. Après avoir dit que l'état de grâce ne suffit pas pour que l'attirance, la sympathie, la connaturalité soient des principes d'activité efficace, et que le don de Sagesse doit intervenir à cette fin ; tout en observant que le faible amour en arrête l'efficacité ; il aurait dû explicitement nous dire que ce don de Sagesse est communiqué par Dieu afin d'agir sur la volonté pour l'attirer en lui faisant sentir que Dieu est son bien. Si telle est la pensée, nous y relevons l'action directe de Dieu *dans* le don de Sagesse. Il est donc certain que cette action s'exerce immédiatement sur la volonté, et par voie de conséquence, ce qui suit indiquerait qu'elle s'exerce médiatement sur l'intelligence, puisque l'effet, produit par la volonté sur l'âme, est d'amener celle-ci à *apprécier* Dieu, à le mettre au-dessus de tout, à tout lui rapporter. Il y a bien un jugement, *rectum judicium,* sur Dieu. Cependant il y a également une action directe simultanée sur l'intelligence, puisque Dieu y met une haute idée, générale et confuse, de ses incompréhensibles perfections, etc.

Nous avouons que cette qualité de l'activité directe de Dieu sur les deux facultés supérieures de l'âme, la volonté et l'intelligence, nous déroute en présence de l'enseignement de saint Thomas dont l'autorité est invoquée. Nous devons rappeler ce qui a été dit au début de ces notes, précisément en examinant l'opinion du Docteur Angélique, à propos de son commentaire sur le texte du pseudo-Denis : « *non solum discens, sed et patiens divina* ». Pour lui, la connaissance expérimentale, la « *compassio* ad res divinas » ou la connaturalité, pour autant qu'elle est du domaine du don de Sagesse a sa cause dans la volonté ; mais en tant qu'acte du don de Sagesse, elle se trouve dans l'intelligence puisque celle-ci est essentiellement le sujet de ce don.

L'explication se rapproche-t-elle davantage de la doctrine de saint Bonaventure ? (cfr. supra) Nous le demandons à M. E. Gilson : « Il est donc vrai de dire, selon saint Bonaventure, que l'acte propre du don de Sagesse, à savoir l'extase, n'est nullement cognitif, mais purement affectif, car une expérience sans pensée n'est pas une connaissance et il est également vrai d'affirmer que l'extase, dans laquelle nous ne connaissons rien puisque nous ne pensons plus, inclut cependant en soi une connaissance puisqu'elle est une expérience ». (1)

On concèdera que les dernières précisions sont très difficiles, difficultés d'ailleurs naturelles en cette matière ? Les génies se sont contentés de parler d'une « connaissance expérimentale » plongeant dans les profondeurs mystérieuses de la *vitalité* surnaturelle : sur telle classification des facultés spirituelles et la détermination de leurs opérations ils ne seront pas plus d'accord que sur les sujets analogues de l'ordre naturel. Nous en avons la preuve dans l'exposé du chanoine Saudreau, adoptant les données de saint Thomas et y adaptant sa propre doctrine.

d) L'article programme propose une dernière notion pour fixer exactement le sens du mot mystique ou de l'état mystique. Cet état est distinctif et constitue une condition spéciale de la vie spirituelle. D'aucuns soutiennent qu'il n'y a qu'une différence de fréquence et d'intensité dans l'activité des dons du Saint-Esprit. En fait, ceux-ci reposant sur la foi et l'amour, ces vertus ne varient pas dans leur essence, mais revêtent des modes nouveaux accompagnés d'une activité spécifique dans les opérations mystiques. Il est certain que reposent sur la foi et l'amour : ces vertus ne varient pas dans leur essence, mais revêtent des modes nouveaux accompagnés d'une activité spécifique dans les opérations mystiques. Il est certain que celles-ci, au témoignage des maîtres de la vie spirituelle s'exercent dans la partie supérieure de l'âme, au-delà des sphères du raisonnement, des connaissances spéculatives et discursives. Cette certitude est un fait d'expérience chez des âmes simples mais généreuses, ayant une plus haute idée de Dieu que des théologiens. Ce qu'il importe surtout de noter c'est l'amour avec son caractère *passif*, reçu de Dieu « tout fait », non pas l'amour *cherché*, excité. Il est accompagné d'une lumière supérieure et de la contemplation, au moins dans le stade plus avancé de l'état mystique. Dans les différents stades cet amour donne toujours la paix, même quand l'âme souffre du sentiment de l'absence de Dieu, de l'aridité de la contemplation, ou subit les épreuves de la nuit des sens, de l'esprit, etc.

e) Enfin M. le Ch. S. indique les différentes étapes de la vie de perfection (p. 145).

I. *Dons du Saint-Esprit plus opérants avec action prédominante,*

(1) E. Gilson. *La Philosophie de saint Bonaventure.* p. 447, cité par P. E. Fr. Bonnefoy. *Le Saint-Esprit et ses Dons*, etc. p. 187 (note 2).

après avoir agi faiblement parce que l'amour divin était faible et parce que l'âme, liée par les attaches imparfaites, était peu disposée à recevoir les lumières plus élevées et les impulsions plus exigeantes du Saint-Esprit :

II. *Purifications intimes opérées par Dieu* pour rendre l'âme capable de recevoir ses dons, Dieu mettant lui-même en exercice d'une manière habituelle les dons du Saint-Esprit, et par eux donnant des lumières plus cachées, saisissant la volonté dans laquelle il met un amour sec mais pur, qui grandira si l'âme profite bien de l'épreuve.

III. *Illumination de l'âme fidèle* avec une haute idée de Dieu, connaissance plus profonde de ses propres misères, un *amour irraisonné, unissant et persistant,* comme effets produits par le Saint-Esprit opérant par ses dons :

IV. *Cet amour « tout fait » versé par Dieu dans l'âme* procure d'ordinaire la paix et une satisfaction profonde, mais n'est pas normalement une très grande suavité... V. pas plus *qu'il ne produit toujours le sentiment de la présence de Dieu,* puisqu'il peut même donner le sentiment très pénible de l'absence de Dieu, une soif torturante de Dieu.

Est-ce que, dans la première proposition, et conséquemment dans les autres, il est question d'une activité vitale ? En d'autres mots, puisque beaucoup de correspondants emploieront le terme : Y a-t-il un développement *normal,* si bien que normalement l'âme fidèle passe par tous ces stades ? En quel sens ? Le chanoine Saudreau dit lui-même qu'il a « exposé la marche de la grâce dans les âmes » (p. 146). Il semble d'ailleurs indiquer que cette « marche » est « normale », puisqu'il note à ce propos : « J'ai lu avec grand plaisir dans l'article cité plus haut du P. Maréchal (*Nouvelle Revue Théologique,* 56, 1929, p. 182) que « l'activité contemplative doit... même à ses degrés supérieurs... marquer un *épanouissement relativement rare mais normal de la commune vie de grâce* » et le R. P. ajoute que cette doctrine « fait écho à la tradition la plus authentique et ne rencontre plus guère d'opposants ». (p. 146, note 1).

Il nous reste à examiner les réponses qui ont été faites à cette question.

(A suivre). P. Rémy.

BIBLIOGRAPHIE

Cardinal Bertrand de Turre Ord. Min. His participation in the theoretical Controversy concerning the Poverty of Christ and the Apostles under Pope John XXII. par le P. Gauchat, O. M. Conv. Rome, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1930. In-8, pag. 111.

En l'année 1321, un béguin soutenait à Narbonne devant le tribunal de l'évêque, en présence du dominicain Jean de Belna, inquisiteur, que Jésus-Christ et ses apôtres n'avaient rien possédé durant leur vie, ni en commun ni en particulier. Aussitôt l'inquisiteur taxe pareille opinion d'hérésie et assigne le béguin devant un conseil composé de supérieurs et de lecteurs des communautés religieuses, ainsi que de docteurs séculiers de la ville. Mais voilà qu'à cette assemblée, Bérenger Talon, lecteur au couvent des fransciscains et pas béguin du tout, déclare que l'affirmation de l'inculpé est parfaitement orthodoxe puisqu'elle est contenue dans la bulle *Exiit* de Nicolas III. Jean de Belna le somme de se rétracter : Bérenger en appelle au Saint-Siège. Comme il répète son assertion devant le pape et la cour romaine, Jean XXII ordonne un examen approfondi de la question. C'est ainsi que la controverse sur la pauvreté apostolique prit naissance.

Un des franciscains qui y prirent une part marquante fut Bertrand de la Tour, ancien provincial d'Aquitaine, nommé archevêque de Salerne en 1319, et cardinal le 20 décembre 1320. Dans sa dissertation doctorale, le P. Gauchat s'efforce d'exposer sous le jour le plus favorable le rôle joué par cet important personnage dans la fameuse querelle. L'on peut se demander s'il y réussit toujours. Faut-il rejeter aussi résolument que le fait l'A., l'assurance donnée en 1332 par Michel de Césène, d'après laquelle ce furent les cardinaux Vital du Four et Bertrand de la Tour qui lui transmirent en 1322 la formule du manifeste promulgué par le chapitre général de Pérouse ? Sans doute le cardinal Bertrand, en homme avisé, était soucieux avant tout de conserver les bonnes grâces de Jean XXII, l'auteur de sa fortune. Mais à la Pentecôte de 1322, époque à laquelle se tenait le chapitre, le pape ne s'était pas encore prononcé sur la question et le cardinal pouvait donner son adhésion théorique à la sentence des capitulaires, qui était celle de la majorité de l'Ordre, sans crainte d'encourir la disgrâce pontificale. Là où certainement il ne les aura pas suivis, c'est dans l'attitude pleine de défi qu'ils adoptèrent à l'égard de Jean XXII, en déclarant à deux reprises à la face de la chrétienté que la doctrine de la pauvreté apostolique était pleinement conforme à l'enseignement de Nicolas III, de Clément V et de Jean XXII lui-

même. Le cardinal du Four fut sans doute plus tranchant que son collègue ; mais le fait que Michel de Césène mentionne expressément la participation des deux cardinaux franciscains à l'exclusion de toute autre, permet de croire que le cardinal Bertrand aura donné tout au moins une adhésion de principe à l'opinion unanimement professée par les capitulaires, qui s'en seront prévalus dans la rédaction de leurs manifestes.

Dès que le pape se fut prononcé dans les décrétales *Ad conditorem canonum* et *Cum inter nonnullos*, Bertrand se rangea de son côté et rompit décidément avec le parti de Michel de Césène. Celui-ci sombrait dans la rébellion ouverte et se voyait déposé par Jean XXII le 6 juin 1328, bien que peu de jours auparavant le chapitre général de Bologne l'eût réélu à l'unanimité. C'est alors que le cardinal rendit un service signalé à l'Ordre, en le débarrassant d'un ministre général excommunié et en faisant élire à sa place un candidat qui avait la confiance du pape : Gérard Odon. De ce fait, il contribua puissamment à remettre la famille franciscaine sur la voie de la paix et de la soumission à l'autorité pontificale.

Ici et là telle affirmation de l'A. pourrait appeler des réserves : p. 10 il ne semble pas que les Frères-Mineurs se soient consacrés au ministère des âmes à l'imitation des Dominicains ; p. 105, sans cesser d'être bon Conventuel, l'A. aurait pu donner à entendre que les Frères-Mineurs de l'Observance ne se contentèrent pas de mettre en relief ce qu'il appelle la non-possession théorique de la communauté en tant que telle. On pourrait se demander encore s'il a établi suffisamment la distinction entre le conflit interne au sujet de l'observance de la Règle et la controverse de la pauvreté apostolique, qui était tout à la fois une question d'amour propre et une dispute d'école. Mais ce sont là points accessoires dans le travail de l'A., qui a réussi en se servant judicieusement des travaux antérieurs à donner un exposé clair et succinct de la conduite du franciscain adroit et modéré que fut Bertrand de la Tour, en qui Jean XXII trouva un agent dévoué de sa politique.

P. Frédégand.

Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie par le P. Paul Dudon S. J. Opuscule inédit de Fénelon. (Etudes de théologie historique, publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut Catholique de Paris., Paris, G. Beauchesne, 1930. In-8 cavalier, XII-300 p. Pr. 50 fr.

Le P. Dudon édite le texte du « Gnostique de saint Clément d'Alexanxandrie » d'après un manuscrit de Saint-Sulpice. Le savant Jésuite ne se borne pas à publier les cent pages de cet opuscule (p. 161-256). Il les fait précéder d'une introduction (p. 1-160), où, en huit chapitres, il marque la place qu'occupe cet écrit dans les discussions autour du Quiétisme. D'après le P. Dudon, il est en effet « ce que l'on pourrait appeler le premier manifeste de la spiritualité guyonienne de Fénelon » (p. VIII). Il conclura même que « Le *Gnostique* est une première édition des *Maximes* moins surveillée, plus incorrecte, plus voisine des exagérations guyoniennes » (p. 160). Entre Bossuet et Fénelon il y a eu une polémique plus ou moins secrète. Au témoignage de Leroi, éditeur des *œuvres posthumes*

de messire Jacques- Bénigne Bossuet, « Pendant le cours des conférences d'Issy, M. de Fénelon s'appliqua tout entier à défendre la doctrine de Mme Guyon, et composa dans cette vue un écrit intitulé : *Le Gnostique* etc » (p. 3.). Ce témoignage est le point initial de la démonstration péremptoire, nous pouvons le dire, que le P. Dudon entreprend au chap. I pour montrer la paternité fénelonienne de l'opuscule et du rapport direct de celui-ci avec la « *Tradition des nouveaux mystiques* », de Bossuet. En fait il s'agit d'un opuscule écrit par Fénélon durant l'été de 1694.

Au chap. II, l'auteur recherche quelle est la *Gnose* de Clément d'Alexandrie pour dégager jusqu'où Fénelon l'a mal comprise et conséquemment utilisée à tort pour étayer sa doctrine mystique du pur amour, de la passivité complète aussi bien que de la « Tradition secrète » . La gnose des *Stromates* n'est ni la passivité des mystiques, ni une « contemplation mystique permanente » etc. Bref « il est clair que l'interprétation de Fénelon n'est pas acceptable » . L'auteur fait de même pour Bossuet et sa conclusion : « En résumé, Fénelon et Bossuet se sont trompés tous deux en lisant Clément » (p. 41). Ceci permet de voir combien il est dangereux de parler de « Tradition » en matière de doctrine mystique. Le P. Dudon parle lui de l'imagination visionnaire de Fénelon.

Dans l'histoire du quiétisme, *le Gnostique de Clément d'Alexandrie* trouve proprement sa place par ses rapports avec la Conférence d'Issy. Les articles d'Issy... dérivent, en partie, du Gnostique : « comme on le verra », avertit le P. Dudon (p. 42). Celui-ci esquisse en conséquence dans les pages intéressantes du chap. III, les débuts de l'intervention de Bossuet dans l'examen de Mme Guyon « demandant des Juges » ; les plaidoiries de Fénelon : parmi celles-ci le *Gnostique* développe l'essentiel du système. Les conférences de juillet-août 1694, celles de novembre-décembre de la même année, celles de janvier-mars 1695, aboutiront à la rédaction d'un formulaire en trente-quatre articles. L'examen de ces articles forme la matière des chapitres IV, V, VI. L'auteur termine cette étude par la question : « Le *Gnostique* est-il visé ? » Il suffit de parcourir les dix-sept chapitres du Gnostique et d'en rapprocher les articles d'Issy pour y découvrir tout l'enseignement spécifique de Mme Guyon, défendu par Fénelon et placé par celui-ci sous le patronage de Clément, ce « Père si savant et si ancien ». Il n'est pas possible de montrer péremptoirement la corrélation de fait entre les articles et la doctrine du Gnostique. Un des points typiques est celui de l'existence d'une « Tradition-Secrète » que le P. D. appelle la « théorie fénelonienne ». Le P. La Combe ne pouvait cacher ses regrets de voir Fénelon abandonner « les traditions secrètes » reconnues par Clément d'Alexandrie et que l'archevêque nommé de Cambrai sacrifiait dans les « Articles » . Le P. D. consacre le VIIe chapitre de son Introduction à ce point particulier. Le VIIIe et dernier précise la place du *Gnostique* dans la controverse quiétiste de 1694-1698.

Suit le texte de l'opuscule. On connait les doctrines principales de ceux qu'on appelait alors : les « mystiques modernes » : le pur amour, l'impassibilité, l'union permanente, l'inutilité de la mortification et des prières orales, le don d'apostolat et de prophétie, etc. Le P. D. ajoute un premier appendice en donnant un fragment. du « Mémoire inédit de Fénelon » sur

l'*Etat passif*, d'après un manuscrit de Saint-Sulpice. Le IIe appendice fournit les « Rédactions » successives des XXXIV articles d'Issy. On le voit, il met à la disposition de ceux qu'intéresse l'aspect fénelonien du quiétisme Guyonien, des matériaux inconnus dont l'importance n'échappe à personne. Nous regrettons de ne pouvoir montrer le caractère historique du travail préliminaire. Il faut le citer comme spécimen des études positives, en particulier des « Etudes de théologie historique » parmi lesquelles il occupe une place honorable.

P. REMY.

L'Ars Compendiosa de R. Lulle avec une étude pour la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle par C. OTTAVIANO, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1930, in-8° 163 p.. 40 fr.

La bibliothèque ambrosienne de Milan contient l'une des collections les plus considérables des œuvres du grand Tertiaire franciscain (1318). M. C. Ottaviano dresse le catalogue détaillé de ce fonds. Il y ajoute le catalogue des écrits authentiques perdus, douteux, apocryphes, ou inédits et l'édition de l'*Ars compendiosa* dont il n'existe qu'un seul exemplaire. Il était difficile d'exécuter un pareil travail sans rien omettre ou sans commettre quelques erreurs. Elles ont été signalées dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1930, p. 237, n° 417. P. G.

Beati Henrici Susonis O. P. Horologium Sapientiae. Accedunt **Tractatus et nota qaedam de theologia mystica** ex operibus H. DENIFLE O. P., edidit C. RICHSTAETTER S. J.. Marietti, Turin, 1929, in-12, XX-279 p., lib. it. 10.

Le B. H. Suso. O. P. naquit entre 1295 er 1300. Il mourut en 1366.

L'*Horologium sapientiae*, un des livres les plus lus au Moyen-Age, est la traduction latine faite en 1334 par le Bienheureux lui-même de l'ouvrage qu'il avait écrit en allemand en 1327 sous le titre « Livre de la Sagesse éternelle ». Il s'y proposait de réveiller la ferveur dans les âmes en les amenant au pied de la croix.

Cette édition n'est que la reproduction de l'édition de J. Strange (Cologne, 1861) et permet d'attendre une édition critique.

L'opuscule du Mystique dominicain est précédé d'une introduction dans laquelle le P. Richstâtter S. J. s'appuyant, dit-il, sur les écrits du P. H. Denifle, enseigne que du XIIe au XVIIe tous les auteurs spirituels ont sur les questions fondamentales la même doctrine et enseignent, comme le P. Poulain, la distinction entre l'ascétique et la mystique.

P. G.

De Rosario B. M. Virginis par le P. L. FANFANI O. P., Turin, Marietti, in-12, 215 p. lib. it. 10.

Destiné principalement aux Directeurs des confréries du Saint Rosaire, ce manuel abonde en renseignements précieux sur l'histoire, la législation et les exercices du Saint-Rosaire. Il convient donc, non seulement aux Directeurs des Confréries, mais encore à tous ceux qui désirent s'instruire de cette belle dévotion et connaître les précieuses indulgences qui y sont attachées, en même temps que les conditions nécessaires pour les

gagner et les règles à suivre dans la récitation. D'accord avec une tradition vénérable, presque universellement abandonnée aujourd'hui, l'auteur fait encore remonter les origines du Rosaire à St Dominique.

P. G.

De relatione juridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica par A. PETRANI S. Th. Dr. Marietti, Turin, 1930. in-8°, IX-107 p. l. 6.

Le mot *rite* employé ici désigne toutes les fonctions sacrées particulières aux différentes Eglises. On distingue généralement les rites de l'Eglise latine et ceux de l'Eglise orientale. Le Saint-Siège tient à ce que ces rites se maintiennent dans toute leur pureté. Certaines règles ont été édictées dans ce but. On les trouve dans le Droit canon et le présent opuscule les expose et les commente pour l'utilité des prêtres dont le ministère s'exerce dans les régions orientales ou qui peuvent être en relation avec des catholiques orientaux.

L'Amour de Dieu et la croix de Jésus, par le P. RÉG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. Etude de théologie mystique sur le Problème de l'amour et les purifications passives, d'après les principes de saint Thomas d'Aquin et la doctrine de saint Jean de la Croix. Juvisy (S. et O.) Editions du Cerf. s. d. 2 vol. en tout 918 p. 20 × 13 Prix :

D'après la table des matières, cet ouvrage se divise en six parties.
1° L'Amour de Dieu pour nous, la réponse qu'il demande et le mystère de la Croix. 2° L'Amour de Dieu et la mortification. 3° Les lois du progrès de l'amour de Dieu. 4° Les croix de la sensibilité et l'entrée dans la voie illuminative. 5° Les croix de l'esprit. 6° La vie d'union par Jésus et Marie.

Le titre en indique les deux éléments fondamentaux : l'Amour de Dieu et la Croix de Jésus ; le sous-titre semble indiquerque la « croix de Jésus devient concrètement » la purification passive des sens (4e partie) et de l'esprit (5e partie). Cependant la « Croix de Jésus » a une portée plus universelle. Pour le saisir il faut lire attentivement la première partis qui, d'après l'auteur, sert d'introduction (p. 3). Le grand problème qui se pose est celui de l'amour de Dieu pour nous et la réponse que nous devons y donner au point de vue de la raison, dans l'ordre de la grâce et en particulier dans l'ordre de la Rédemption. La réponse des saints fut celle de l'imitation du divin modèle, la nôtre doit être la même : « perfection de charité », non pas comme matière ou chose à réaliser immédiatement, mais comme la fin vers laquelle tous les hommes doivent tendre chacun selon sa condition. » (p. 57). Sur cette considération se greffe le « Problème de l'Amour pur ». Le savant professeur de l'Angelico y consacre cent pages pour développer longuement la doctrine de saint Thomas qui, par la théorie de la finalité — source du bonheur suprême, — concilie cet amour de soi avec la plus grande gloire et partant avec l'amour le plus élevé pour Dieu.

Rappelons ici que l'auteur a publié un premier ouvrage *Perfection chrétienne et contemplation* que nous pourrions appeler fondamental. L'idée directive en est la foi *infuse* et le don de *Sagesse* qui sont les éléments formels de la *contemplation*. La présente étude envisage les autres fac-

teurs de la vie mystique en prenant celle-ci sous son aspect actif au point de vue des préliminaires qui sont les purifications actives de la *mortification* ; à celles-ci succèdent les *purifications passives* des *sens* et celles de l'*esprit*. Les deux travaux se complètent pour former une étude de la perfection chrétienne, commencement de la vie éternelle. Celle-ci achèvera l'activité de la foi et de la contemplation infuse par la vision béatifique, comme elle sera le terme final de l'amour dans la possession ou la jouissance de Dieu.

On comprend pourquoi, en connexion avec cette idée de l'amour de Dieu et de la béatitude, le chapitre III de la Ire partie explique *l'habitation de la Sainte Trinité* en nous, dont la « connaissance quasi expérimentale », d'après saint Thomas, mène comme par la voie normale de la sainteté, vers la contemplation infuse. Cette connaissance quasi expérimentale est d'ordre affectif autant qu'intellectuel. L'auteur y ajoute au chapitre IV l'autre facteur, la « *Croix de Jésus* » qui est la loi concrète de notre amour pour Dieu, aussi bien que cette incorporation au Christ (chap. V) en est la raison formelle.

Peut-être une partie de la terminologie prêtera-t-elle à quelque confusion. Là où il est question de l'amour et des dons, nous pensons bien que le langage et la doctrine sont propres à saint Thomas. La Croix de Jésus comprise en ses éléments concrets des *purifications* est plus spécifiquement selon le vocabulaire de saint Jean de la Croix. Saint Thomas, *Doctor communis*, reste avant tout le maître de la doctrine « spéculative » en posant les principes ; le docteur mystique, par contre, se meut toujours sur le terrain pratique de l'expérience vécue et contrôlée doctrinalement. L'on se demandera sans doute si ici le docteur angélique est étudié à la lumière de saint Jean de la Croix ou vice-versa. Toujours est-il que le P. Garrigou-Lagrange semble définitivement fixé sur l'unicité de la vie spirituelle sans distinction radicale entre vie ascétique et vie mystique.

D'après le tableau qu'il a tracé (*Perfection chrétienne et Contemplation*, p. VIII), la IIe partie : L'amour de Dieu et la mortification, appartiennent à la vie ascétique. Peut-être la IIIe partie : « Les lois du progrès de l'amour de Dieu » nous introduit-elle déjà dans la voie illuminative ? Il en est certainement ainsi de la IVe où sont traitées les « grâces purificatrices de la nuit des sens », « la purification passive des sens » se passant « à l'entrée ou sur le seuil de la vie mystique ». La Ve, avec les « grâces purificatrices de la nuit de l'esprit », nous place dans la vie mystique, préparant sinon disposant à la *vie d'union* (VIe partie). L'auteur expose ici quelques aspects de dévotion ou de piété connexes avec cette vie. Nous supposons suffisamment connue la méthode du P. Garrigou-Lagrange. Ici encore on constatera que ce qu'il appelle « les principes de saint Thomas et de saint Jean de la Croix sur la purification nécessaire » est placé sur la même ligne. Ne serait-il pas préférable d'exposer positivement et systématiquement la doctrine de saint Thomas comme une méthode ou comme un ensemble de données qui serviraient de pierre de touche pour la doctrine expérimentale des mystiques ? Il s'y montrerait avec toute l'autorité d'un témoin de la tradition en matière de mystique doctrinale. A ce point de vue « *Perfection chrétienne et Contemplation* » répond mieux aux exigences d'un exposé méthodique

qui sert davantage à préciser les questions touchant cette matière brûlante, au lieu de revendiquer de façon péremptoire une situation privilégiée. Le *fait* d'atteindre la « haute sainteté » d'une vie mystique par une union transformante, dans une contemplation infuse à l'état relativement permanente, ne constitue malgré tout pas un fait commun, même en supposant qu'il n'y a pas à le confondre avec une grâce extraordinaire *en droit*. Du moins il n'y aurait pas lieu de le conclure de l'enseignement spéculatif et doctrinal le plus lumineux de saint Thomas ou de tout autre docteur. Provisoirement on en est pourtant encore à rechercher cet enseignement doctrinal précis, net, complet. Il n'est pas encore temps de faire appel à la *tradition* pour proposer ce que les Docteurs en ont appris comme à une méthode toute faite et courante propre à servir à toutes les âmes pieuses pour marcher dans le sentier étroit dessiné par saint Jean de la Croix au début de la *Montée du Carmel*. Si nous faisons ces réflexions à propos du travail du P. Garrigou-Lagrange, ce n'est nullement pour diminuer la valeur de son exposé doctrinal mais bien à cause de l'impression qui s'en dégage d'avoir voulu coûte que coûte montrer que saint Thomas d'Aquin est encore le *Doctor Communis* pour cette partie de l'étude mystique. P. REMY.

L'Eucharistie, par le R. P. PLUS, S. J. Paris, Flammarion, (collection « *les sacrements* ») 1930. In-16 de 180 p. 10 fr.

Bref travail de vulgarisation, destiné « aux âmes de droiture et de bonne volonté » afin de les éclairer, afin de leur permettre de juger si l'institution divine la plus mystérieuse, la plus extraordinaire et, pour la raison seule, la plus inconcevable, ne mérite pas le crédit que l'Église lui accorde et ne demande pas à être mieux connue et mieux aimée. Au cours d'une exposition très claire, vivante et cordiale, l'A. montre qu'il est des rapprochements suggestifs entre l'Eucharistie et les faits humains, puis que l'Eucharistie par elle-même est riche de précieuses convenances (ch. I et II). Ensuite il rappelle les raisons de la foi à l'Eucharistie d'après l'Evangile, d'après l'histoire et montre, sans préoccupations d'école ou de discussions trop théologiques, comment la raison éclairée par la foi, a formé un corps des doctrines que suppose ce mystère, en lui-même et en temps qu'il est sacrifice et qu'il est aliment (ch. III, IV, V, VI, VII). Enfin les effets de l'Eucharistie, ses effets pour les personnes et pour la société, puisqu'elle est par excellence le lien social, sont mis en lumière et achèvent d'expliquer le culte que l'on rend et qui doit être rendu à l'Eucharistie. (ch. VIII, IX et conclusion). Excellent petit livre, à faire connaître à tous ceux qui ne savent pas, et même à ceux qui savent, pour vivifier leur foi et leur amour. P. JEAN DE DIEU.

Ce que Jésus voyait du haut de la croix, par le R. P. SERTILLANGES, O. S. Paris, Flammarion, 1930. In-18 282 p. 12 fr.

Ce volume, fruit de pieuses méditations faites aux lieux mêmes où Jésus souffrit, a déjà connu un grand succès à la librairie de la Revue des jeunes. Il faut remercier la Librairie Flammarion de lui avoir donné l'appui de sa publicité, car il est appelé à faire encore beaucoup de bien. Peut-être tous les développements n'y sont-ils pas liés d'une manière bien

rigoureuse et sent-on parfois un peu le procédé pour utiliser des morceaux oratoires composés en d'autres temps ? Mais qui s'en plaindrait, lorsque le sujet est le plus grandiose et le plus émouvant qui soit.

L'idée centrale est d'ailleurs touchante : se mettre à la place même où fut la croix et regarder, en méditant, ce que Jésus voyait pour essayer de participer davantage aux dernières heures de sa vie.

Le R. P. S. décrit d'abord le lieu même et le panorama que l'on y découvre, puis passe en revue chacun des points marquants de ce panorama rappelant ce qu'il fut dans la vie de Jésus, dans le passé qui multiplia les figures du Messie, dans les jours et dans les heures qui précédèrent sa mort et dans les années qui la suivirent.

C'est une occasion de repasser les récits tragique du Nouveau Testament en même temps que ses pages les plus poétiques et les prophéties de l'Ancien: Sion, la toute minuscule ville de David, le temple, le Cénacle, le Mont des Oliviers. C'est aussi une occasion d'essayer de se représenter l'état d'esprit des spectateurs et la disposition de Jésus à leur égard : les passants, les siens. Enfin, de s'attarder au tombeau qui va recevoir le corps, de contempler le ciel, où bientôt entrera l'Ame et d'assister aux dernières affres de l'agonie du divin Crucifié.

Le R. P. Sertillanges a mis, dans ces pages le meilleur de son talent de penseur, de poète, d'apôtre. Souhaitons-lui de nombreux nouveaux lecteurs pour le bien de ces lecteurs mêmes. P. JEAN DE DIEU.

Splendeur et Fécondité de l'ordre, par le R. P. M. A. DIEUX. 12 × 19 de 196 pages. Bloud et Gay. 12 fr.

C'est un recueil de radio-sermons en deux parties. La première, surtout théorique, développe « l'ordre divin d'après Pascal ». Il y serait démontré, s'il en était besoin, qu'on peut tirer de fort belles expositions oratoires de la lecture de ce grand penseur chrétien. Celles du R. P. M. A. Dieux ne manquent ni de profondeur ni de clarté, bien que toutes les expressions n'y soient pas à prendre au pied de la lettre. On n'entend certes pas nier « ce que nous appelons la mauvaise nature » (p. 38) et si l'on montre quelque part (p. 40) le paradis terrestre comme un idéal toujours réalisable ici-bas, l'auteur évidemment, n'oublie pas pour autant le péché originel... Tout au plus a-t-il un peu forcé la note pour souligner l'importance du rôle que peut et doit encore jouer la volonté...

Un sermon n'est pas astreint à la précision d'une thèse théologique et une affirmation comme celle-ci : « le temps est fini oû l'enfant était assuré de vivre en paix dans la famille et de trouver dans son milieu traditionnel un cadre protecteur » (p. 89) n'a rien de révolutionnaire, si l'on veut tout simplement insister sur la nécessité d'adapter l'éducation aux nécessités modernes pour former des caracrères capables d'apfronter les difficultés d'aujourd'hui.

Nous appaudissons sans réserve aux belles pages consacrées à la maternité et aux saintes familles.

Mais c'est déjà la 2e partie où nous trouvons « quelques beaux résultats de l'ordre ». Plus concrète, je dirais même, sans intention de reproche, plus apostolique, elle est faite de sermons qu'on entendrait volontiers au cours d'une mission. Celui sur « le Poverello d'Assise et la joie

parfaite » montre que le R. P. a bien compris l'un et l'autre. Je ne suis pas sûr cependant que St François eût signé l'exhortation qu'on lui prête à être « des mystiques réalistes, pratiques et modernes ». L'imprécision de ces termes l'eût sans doute effrayé.

Le volume se clôt sur l'éloge de Sa Sainteté Pie XI que l'on écoute en se découvrant. P. PHILIBERT.

Portraits de Saints par LOUIS VEUILLOT avec un avertissement et des notes de François Veuillot, in-8° de 304 p. 13 fr. 50 Paris, Lethielleux.

Mr François Veuillot a recueilli dans les papiers de Louis Veuillot ces belles pages où le grand écrivain évoque de sa plume alerte et vivante ces idéales figures de sainteté :

La Sainte Vierge : les accents du grand écrivain se font filiaux et pleins de confiance quand il parle de Marie mère des hommes, « qui descend vers nous du Calvaire les mains éternellement pleines des grâces que lui a faites pour nous son fils crucifié par nous ».

A propos de François d'Assise cette conclusion nous plait : St François d'Assise fut l'un des hommes les plus tendres pour l'humanité qui aient jamais paru sur la terre.

Ste Jeanne de Valois : une femme, une reine rayonnante de malheur, de dignité, de tendresse, de courage, une sainte enfin et l'un des anges de la patrie. Louis XI son père la contraint d'épouser le duc d'Orléans ; mariage calculé, auquel il espérait ne voir aucune postérité. Après la mort de Louis XI, le duc d'Orléans se révolte. Vaincu, il est fait prisonnier et emprisonné à Bourges. La charité de Jeanne est héroïque de générosité, de patience. Elle implore le jeune roi Charles VIII et obtient la liberté du captif. A la mort de Charles VIII, le duc d'Orléans devient roi sous le titre de Louis XII. C'est alors le calvaire de Jeanne. Abandonnée, sa charité, son affection est méprisée. Elle n'est plus reine de France, épouse répudiée elle devient duchesse de Berry. La bonne duchesse fonde alors l'ordre de l'Annonciade qui honorera la maternité de la Vierge immaculée, mère du Seigneur Jésus. Successivement repassent devant nos yeux les radieuses figures de S. Bernard, S. Louis, Ste Catherine de Sienne, S. Vincent de Paul, etc.

Ces belles pages de Louis Veuillot montrent ce qu'est un christianisme pleinement réalisé. P. RAYNALD.

Les Filles de la Charité par PAUL RENAUDIN (Bibliothèque catholique illustrée) 1 vol. 56 p. Paris, Bloud et Gay, éditeurs, 1930, 5 fr.

Le texte simple, clair, alerte et les illustrations nombreuses dont beaucoup sont inédites concourent à faire de cette brochure une monographie des mieux réussies ; le lecteur est heureux d'y retrouver l'histoire rapide et complète des si populaires *Filles de la Charité* dont le dévouement rayonne aujourd'hui sur le monde entier.

Les Congrégations religieuses (Etude historique et juridique) par MAURICE FÉLIX. T. III : congrégations non autorisées (Leur illégalité et leur incapacité civile), Paris, Lib. A. Rousseau, 14, rue Soufflot, 1929 ; in 8°, 191 p.

L'auteur de cet ouvrage, Sous-Directeur à la Préfecture de la Seine, chargé de conférences à la Faculté de Droit de Paris, ne s'est pas proposé de faire un plaidoyer contre les lois d'exception qui frappent les religieux mais bien plutôt de faciliter l'application de ces lois en détaillant les mesures édictées par l'article 16 de la loi du 1er juillet 1901 qui devait assurer la dispersion des religieux et par l'article 17 tendant à déjouer les fraudes (sic) des congrégations non autorisées pour posséder en violation de la loi. M. F. défend sans cesse la thèse du législateur.

Museum lessianum. Une âme mystique du temps présent. Vie et lettres de Sr Emilie, des filles de la Croix de Liége, par le F. Victor Conty S. J., d'après le P. Charles Richstaetter, S. J. t. II. lettres. 180 p. Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.

Sr Emilie, morte en 1859, à l'âge de 39 ans, et dont la cause a été introduite en 1925, est un exemple remarquable d'âme virile, favorisée des grâces mystiques les plus sublimes au milieu de labeurs écrasants, de soucis et d'épreuves de toutes sortes. Dans ses lettres à son directeur, elle relate ses expériences intimes où se reconnaissent les phases successives de la contemplation infuse. L'obéissance qui la tient dans une vie très occupée provoque chez elle un profond déchirement intérieur en l'arrachant à l'emprise divine ; elle aspire avec ardeur à en être déchargée, mais elle sait que les occupations extérieures voulues de Dieu ne retardent pas le travail de la grâce ; cependant au sein des rudes combats qu'elle doit soutenir pour faire l'obéissance, sa volonté semble fléchir parfois sous l'accablement de la fatigue morale, d'où, alors que déjà elle est élevée à des états contemplatifs très fortement caractérisés, des fautes de surprise dont elle conçoit un immense regret où la conscience de son indignité se fait plus aiguë en même temps que l'amour divin qui l'embrase prend de nouveaux accroissements.

Le texte des lettres s'accompagne de notes explicatives de haute valeur, où le savant éditeur semble supposer comme fait acquis le caractère extraordinaire de la contemplation infuse. Une telle tendance ne jure-t-elle pas quelque peu avec l'expérience même de la Sr Emilie ? Celle-ci affirme bien sans doute que les grâces dont elle est favorisée sont des grâces spéciales, mais par ailleurs elle a l'évidente persuasion que l'ascèse seule ne suffit pas à conduire les âmes jusqu'à la perfection de la vertu. N'empêche qu'à la lecture des lettres de Sr Emilie et des notes qui en éclairent le texte on ne recueille de précieuses lumières sur les phénomènes de la vie mystique.

P. Didier.

Le jeu de l'enfant par l'abbé O. Lemarié (Petite Bibliothèque d'éducation). Association du Mariage chrétien, Paris, 86, rue de Gergovie, in-12, 90 p., 6 fr.

La formation de l'intelligence, in-12, 106 p. Même auteur, même adresse.

La formation de la volonté, in-12, 92 p.. Même auteur, même adresse.

Comment tremper son caractère par le Chanoine R. de Saint-

Laurent (Collection de culture psychique). Maison Aubanel Père, Avignon, in-8° couronne, 88 p. 6 fr.

Dans le premier de ces opuscules, M. l'abbé Lemarié aborde un sujet des plus importants pour l'éducation de l'enfant. Il apprend à découvrir les instincts, les penchants, les capacités, les qualités et les défauts de l'enfant à travers ses jeux. Il apprend aussi à cultiver ses facultés, à accroître ses connaissances, à former son caractère, à développer ses forces physiques et sa santé par le jeu. Science éminemment utile à tous les éducateurs.

Les sujets des deux autres opuscules de M. l'abbé Lemarié sont non moins intéressants et bien qu'ils aient été très souvent traités, on aura grand profit à les lire, car écrits en une langue précise et claire ils sont le fruit de l'expérience, de l'observation et de la réflexion. A noter que l'auteur insiste sur la nécessité de diriger la culture de l'intelligence même chez les enfants bien doués.

L'opuscule du Chanoine de Saint-Laurent plus bref que les précédents, est le troisième de la *Collection de Culture psychique*. Il combine la méthode théorique et pratique, c'est-à-dire qu'à un minimum de notions psychologiques indispensable, il ajoute des exercices judicieusement gradués. Il a pour but non *l'éducation* de la volonté comme le travail de M. Lemarié, mais la rééducation. P. G.

Le vieux Mans méconnu, par le Dr A. Sinan, chez l'auteur, 10, rue Erpel, Le Mans (Sarthe). 250 fr.

Album qui mérite à tous égards d'attirer l'attention des connaisseurs, œuvre de grande beauté, *le vieux Mans méconnu* est dû à la plume artiste du Dr Sinan. Cinquante-quatre planches hors-texte et cinquante vignettes font passer, sous les yeux ravis, des vues pittoresques, des monuments auxquels les injures du temps n'ont pas enlevé leur charme, d'anciennes maisons aux noms historiques et au passé glorieux, jusqu'à l'enceinte gallo-romaine, que l'on voudrait voir complètement dégagée pour donner au Mans son aspect de jadis.

Les commentaires qui accompagnent ces magnifiques dessins à la plume sont signés par des érudits de marque, spécialistes de l'archéologie mancelle : Chanoine Ledru, Chanoine Denis, Dr Delaunay et l'auteur des dessins lui-même.

Les manceaux seront fiers de cette belle œuvre mais nous sommes persuadés que bien au-delà de leur pays elle trouvera des admirateurs, et pour tous ce sera une joie de goûter les travaux des artistes d'un temps qui n'est plus, remis en pleine lumière par un artiste de notre temps.

P. Amédée.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).